الطريق إلى التراث الإسلامي

مقدمات معرفية ومداخل منهجية

أ. د. على جمعة محمد
مفتى الديار المصرية

نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع
أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة ١٩٣٨

الطريق إلى التراث الإسلامي

مقدمات معرفية ومداخل منهجية

أ. د. على جمعة محمد

مفتى الديار المصرية

نهضة مصر

للطباعة والنشر والتوزيع

أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة ١٩٣٨

العنوان: الطريق إلى التراث الإسلامى «مقدمات معرفية ومداخل منهجية» .

المؤلف: د . على جمعة محمد .

إشراف عام: داليا محمد إبراهيم .

تاريخ النشر: الطبعة الأولى أكتوبر 2004م .

رقم الإيداع: 2004/ 15943

الترقيم الدولى: ISBN 977-14-2891-8

الإدارة العامة للنشر: 21 ش أحمد عرابى - المهندسين - الجيزة
ت: 3466434(02)-3472864(02) فاكس:3462576 (02) ص.ب:21 إمبابة
البريد الإلكترونى للإدارة العامة للنشر: publishing@nahdetmisr.com

المطابع: 80 المنطقة الصناعية الرابعة ـ مدينة السادس من أكتوبر
ت: 8330287 (02) ـ 8330289 (02) ـ فاكس: 8330296 (02)
البريد الإلكترونى للمطابع: press@nahdetmisr.com

مركز التوزيع الرئيسى: 18 ش كامل صدقى - الفجالة -
القاهرة - ص . ب : 96 الفجالة - القاهرة.
ت : 5909827 (02) - 5908895 (02) ـ فاكس: 5903395 (02)

مركز خدمة العملاء: الرقم المجانى: 08002226222
البريد الإلكترونى لإدارة البيع: sales @nahdetmisr.com

مركز التوزيع بالإسكندرية: 408 طريق الحرية (رشدى)
ت: 5230569 (03)
مركز التوزيع بالمنصورة: 47 شارع عبد السلام عارف
ت: 2259675 (050)

موقع الشركة على الإنترنت: www.nahdetmisr.com
موقع البيع على الإنترنت: www.enahda.com

نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع
أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة ١٩٣٨

تنويه وشكر

قام

مركز الدراسات الحضارية

بتسجيل وتحرير ومراجعة وتنسيق المادة العلمية
لهذا الكتاب والتى قام بها أ. مدحت ماهر الليثى

تحت إشراف

أ. د. نادية محمود مصطفى

تقديـم الكتـــاب

إنه لمن دواعى سرورى وفخرى أن أقدم لهذا «العمل» الكبير القيِّم، وهو عمل «كبير» أكبر بكثير من مجرد كتاب من جملة ما يُكتب ويُرتَّب ويُنشر كل يوم، عملٌ استغرق بناؤه وأداؤه سنوات؛ من «رحلة عُمر» علمية غنية قطعها شيخنا الفاضل الدكتور على جمعة ـ حفظه الله تعالى ـ.

لهذا العمل بدايات مختلفة، ومسارات عدة، تجمعت روافده لتصب فى النهاية فى هذا الكتاب، الأمر الذى يصعّب من محاولة التأريخ له؛ وإن كانت هذه العملية مهمة لبيان غاية العمل، وفكرته التى حكمت مساره، وللإشارة إلى طبيعة الكتاب المختلفة كما سيرى القارئ الكريم.

ونبدأ من نقطة وسيطة زمنيًا حاسمة عمليًا. فقد اضطلع مركز الحضارة للدراسات السياسية منذ تأسيسه عام ١٩٩٧ بالعمل على تخطيط وتنظيم وتنفيذ دورات علمية تهدف إلى المساهمة فى «تشكيل العقل العلمى المسلم»، سيما من الناحية المنهجية. وفى هذا الإطار عقد المركز ـ بالتعاون مع المعهد العالمى للفكر الإسلامى ـ دورة تدريبية (أغسطس ٢٠٠٠) صدر بها كتاب تحت عنوان «**دورة المنهاجية الإسلامية فى العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجًا**» ـ إعداد وإشراف: أ.د. نادية محمود مصطفى، أ.د. سيف الدين عبدالفتاح ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

واستكمالاً لهذا المسار، طرح الأستاذ الدكتور سيف الدين عبدالفتاح فكرة دورة ثانية تهدف إلى إطلاع الباحث المتخصص فى العلوم الاجتماعية والإنسانية على المفاتيح الأولية للتعامل مع العلوم النقلية والتراثية؛ بغية تجسير الفجوة القائمة بين هؤلاء الباحثين الشباب وبين تراثهم، مع التركيز أيضًا على النواحى المنهجية.

ثم قدم الأستاذ الدكتور طه جابر العلوانى مقترحًا مكملاً للسابق، يهتم بإضافة أبعاد النقد والتجديد والتفعيل لمنهجيات العلوم النقلية؛ تعميقًا للخبرات

وتقريبًا للمسافات. وفى كل من الاقتراحين كان المفترض للدورة ألا تتعدى أسبوعين.

بيد أن فضيلة الشيخ على جمعة والأستاذة الدكتورة نادية محمود مصطفى ارتأيا أن الوضع الراهن للباحثين ودرجة اطلاعهم على العلوم النقلية يصعب معه التحرك إلى مستويات النقد والتجديد والتفعيل، الأمر الذى يستوجب استغراق مرحلة تمهيدية غير قصيرة، تتحقق فيها غايات «التعريف» و«التشويف» و«التأليف» الأوّلىّ بين هؤلاء الباحثين وعلوم التراث الإسلامى الأساسية، وأن يقتصر التفعيل والتشغيل على تنويهات بإمكانياتها، وعقد مقارنات مع الأفكار والمنهجيات والنظريات المعاصرة.

وبناءً عليه عقدت دورة «**التعريف بمداخل العلوم النقلية والتراثية للباحث فى العلوم الاجتماعية والإنسانية**» بدءًا من ٢٠ نوفمبر ٢٠٠١ الموافق الخامس من رمضان ١٤٢٢هـ، على مراحل جزئية، بدأت بالاستماع الجماعى إلى تسجيلات «فيديو - كاسيت» لمحاضرات ألقاها فضيلة الشيخ على جمعة «فى الجمعية الخيرية للخدمات الثقافية والاجتماعية» للتعريف بمداخل العلوم الشرعية والتراثية «علم التوحيد، علم السيرة، علم الحديث، علم أصول الفقه، علوم العربية»، حيث جرت حولها نقاشات وتعقيبات وتوضيحات بإشراف الأستاذة الدكتورة نادية مصطفى، مع تقديم مجموعات قراءات مفتاحية للمتدربين تم تجميعها من مصادر مختلفة. وقد قدم المتدرّبون تقارير وتعليقات حول هذه المحاضرات، أعقبها تقرير ختامى قدمته أ.د. نادية مصطفى لخَّص الحالة الذهنية والفكرية، بل والنفسية لمجموعة المتدربين، وذلك تحت مقولة صاغتها الدكتورة على النحو التالى: «**الباحث بين مطرقة وسندان العلاقة بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية: طريق ذو اتجاهين متوازيين ومتعاكسين: أين منطقة التقاطع والالتقاء؟ وكيف يمكن أن يصبح طريقًا مزدوجًا ذا اتجاه واحد؟**».

عبَّرت هذه المقولة عن حالة المتدربين الذين يفتقدون الخلفية السابقة فى الاقتراب من العلوم التراثية، وإن كانت لديهم القناعة والحماسة للإقدام على

ذلك، كما عبرت عن واقع أن المحاضرات لم تقتصر على التعريف التلقينى بل ضمت إليه توجيه النظر إلى الإمكانات المعرفية والمنهجية فى التراث الإسلامى، بما يمكن أن يكون قد أحدث تداخلاً أو عصفًا ذهنيًا للمتدربين.

لقد دفعت هذه الملاحظات التراكمية لأن يتساءل تقرير الدكتورة نادية: ما القدر من العلوم الشرعية والعلوم التراثية «أو قد تسمى: النقلية» اللازم لدارس العلوم الاجتماعية، أو المناسب له لكى يحقق التواصل مع تراثه، ويستمد منه الأسس الإسلامية للتعامل مع ظواهر واقعه المعيش؟

وبناءً على هذا التقرير، جاءت المرحلة الثانية من الدورة لتشرف بمحاضرات مباشرة من فضيلة الشيخ، فيما بين أول إبريل إلى أول يوليو ٢٠٠٢م، حيث قدم فضيلته خلالها ثمانى محاضرات «**تمثل القسم الأول من هذا الكتاب**» دارت حول التعريف بغاية الدورة، والإشارة إلى خصائص التراث الإسلامى منهجيًا، وأهمية الوقوف على النموذج المعرفى لدى مفكرى الحضارة الإسلامية، وعناصر العقلية التى حكمت تفكيرهم العلمى، مع التنويه ببعض الأدوات التى حكمت صياغتهم لكتاباتهم ونتاجاتهم العلمية.

خلال هذه المحاضرات تميز أسلوب فضيلة الشيخ بأمرين مهمين:

الأول: الاهتمام الدائم بأسلوب المقارنة بين التراثى والمعاصر، وبين الطروحات الإسلامية والطروحات الغربية السائدة، خاصة أن الأخيرة تعد هى المكون والمشكل الأساسى لمنهجيات البحث العلمى المعاصرة فى المجالات الاجتماعية والإنسانية.

الثانى: الاعتماد على أسلوب المحاورة وتلقى الأسئلة من المتدربين، بل إثارة الأسئلة فى أحيان كثيرة من قِبل الشيخ نفسه، غالبًا بغاية التنبيه إلى أصل «القضية المنهجية»، أو إلى الرؤى الفلسفية المستبطنة فى العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة.

وجاءتِ المرحلة الثالثة كمحاولة لجنى بعض ثمار المرحلتين السابقتين؛ حيث طُلب من المتدربين إعداد تقارير حول «موضوعات مختارة» يُبرزون فيها ما أمكنهم استفادته من الاطلاع على المداخل التراثية العامة ومداخل بعض العلوم

بصفة خاصة. فقدّمت تقارير حول «سلوك المسلم فى الغرب، القوامة، التعارف الحضارى، الإرهاب، الجهاد، العهود والمعاهدات الدولية، النصر وعوامله، الإصلاح، اليهود، السِّلم»، أبرزوا فيها إمكانات الاستفادة المعاصرة من كتب العلوم الإسلامية: من التفاسير، وشروح الحديث وكتب الفقه القديم والمعاصر، بل ومن الأصلين «الكتاب والسُّنة» نفسيهما.

تُوجّت الدورة ـ فى مرحلتها الرابعة والأخيرة ـ بمحاضرات ست لفضيلة الشيخ تعرض فيها لمداخل وأدوات منهجية تمكّن الباحثين من التعامل مع القرآن الكريم والسُّنة المطهرة والتعامل مع بعض العلوم التراثية ـ كأصول الفقه مثلاً: «**الجزء الأول من القسم الثالث**».

وبهذا وبفضل الله عز وجل، اختتمت الدورة أعمالها، وإن كانت قد فتحت المجال أمام مراحل مفترضة للاستكمال، ولتوصيل الباحثين إلى درجة أرقى من تيسير التعامل مع التراث والنهل منه، ثم نقده نقدًا بنّاءً، والسعى لتفعيله فى المجالات المختلفة.

وبهذا الختام فُرضت غاية أخرى، هى توسيع دائرة الاستفادة من هذه المحاضرات القيّمة، بنشر أعمال الدورة فى صورة كتاب.

وخلال لقاء لاحق مع فضيلة الشيخ، عُرضت فكرة ضمِّ محاضراتٍ سابقة ألقاها فى فترة متقدمة حول «**نظريات أصول الفقه**»، كعرض لهذا العلم المركزى بين العلوم الشرعية، بأسلوب جديد ملائم للعرض النظرى السائد فى العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة، ويذهب بالمتلقى فى رحلة علمية فى جوّانيات العقل المسلم الذى أنتج تراث الحضارة الإسلامية «**وهذا يمثل القسم الثانى والأكبر من الكتاب**»، وقد تم تفريغ هذه المحاضرات «وعددها ثمانى محاضرات»، ثم تمت مراجعتها وتحريرها لضمها إلى محاضرات الدورة.

وبالمثل، تم ضم محاضرات لفضيلة الشيخ حول «**التراث الإسلامى وأدوات للتعامل معه**»، بواقع ست محاضرات ـ بعد تفريغها ومراجعتها وتحريرها، «**لتمثل الجزء الثانى من القسم الثالث والأخير فى الكتاب**».

وقد تم إخراج كافة محاضرات الشيخ ـ سواء فى الدورة التى عقدت بمركز

الحضارة أو تلك التى ألقاها من قبل - فى كتاب واحد يجمع بين الطبيعة الإلقائية الشائقة التى تميزت بها المحاضرات، وبين طبيعة الإصدار ككتاب متكامل الموضوعات. وننوّه هنا بخطوات المراجعة والتحرير التى تمت حتى خرج هذا الكتاب:

- تمثلت الخطوة الأولى فى التفريغ التحريرى للمحاضرات الصوتية «الثمانى والعشرين»؛ حيث قام على هذه المهمة عدد من الباحثين، نذكر منهم - على سبيل المثال - أ. أحمد مرسى خطاب.
- ثم تلتها مرحلة شاقة فى مركز الحضارة لكتابة التفريغات إلكترونيًا، ثم مراجعتها لغويًا، الأمر الذى صعّبه سمو لغة الشيخ، وجزالة تعبيراته رغم سهولتها، واستخدامه للعديد من مصطلحات التراث التى تحتاج لمراجع متخصص. وقد نهض بهذه المهمة أ. وفاء زكريا، أ. راضية عبدالشافى، أ. آمال عثمان.
- ثم جرت عمليات تحقيق الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والتى اضطلعت بها الباحثة بمركز الحضارة أ. ياسمين زين العابدين، التى شاركت بدورها فى الإخراج الفنى للكتاب.
- بعد توفّر المادة إلكترونيّا جرت عمليات التحرير والمراجعة المضمونية التى قام بها الباحث بالمركز مدحت ماهر، حيث تمت إعادة صياغة بعض العبارات لتناسب التحول من الإلقاء الشفهى إلى الكتابة الورقية؛ حيث اشتملت المحاضرات على الكثير من الأمثلة والكثير من المراجعات والإشارات المتكررة. ومن ثم جرت عمليات إعادة صياغة، وعمليات حذف وإضافة، وعمليات إشارة وإيعاز لشىء سبق، وعمليات ضبط أشكال الكلمات، وعمليات إعادة ترتيب بعض الفقرات، ووضع علامات الترقيم لتوضيح مراد الشيخ من كلامه، بالإضافة إلى عمليات تربيط بين محاضرات ألقيت فى مناسبات وفترات مختلفة، والتحويل من أسلوب المحاضرة إلى صيغة الكتاب ذى الموضوع المتصل.

■ كما أسهمت باحثات فى مراجعة الكتاب فى صورته قبل النهائية؛ هن أ. آمال عثمان، أ. رحاب عبدالغنى، أ. مروة عيسى، أ. ياسمين زين العابدين؛ وذلك بناءً على وصية من فضيلة الشيخ.

نذكر أسماء هؤلاء الباحثين السابقين تقديرًا لجهودهم؛ وبيانًا للمراحل التى استلزمها إخراج هذا الكتاب القيّم والتى استغرقت نحو السنتين. ولم نذكر ذلك على سبيل طلب تزكية المجهود أو ما إلى ذلك، إنما بالأساس لتحمل مسئولية أية أخطاء أو تحويرات فى الأسلوب أو الشكل أو المصطلحات أو اللغويات أو المعانى بصفة عامة.

.. وأخيرًا، فما كان لشىء من هذا كله أن يتم لولا فضل الله عز وجل وتوفيقه أولاً، ثم الجهد الكبير والعلم الغزير الذى منَّ الله تعالى به على **فضيلة الشيخ على جمعة**، والذى حرص على مراجعة الكتاب خلال مراحل إعداده، وإبداء ملاحظات وتصحيحات، رغم انشغالاته الجمَّة، وتزامن فترة إعداد الكتاب مع تعاظم هذه المهام. نسأل الله تعالى أن ينفع بالشيخ وبهذا العمل وبكل من أسهموا فيه.

أ.د. نادية محمود مصطفى
أ.د. سيف الدين عبدالفتاح
منظما الدورة والمشرفان عليها

مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه هذه محاضرات جمعت ورتبت وحررت فى مركز الحضارة للدراسات السياسية تحت إشراف كل من أ.د. نادية مصطفى وأ.د. سيف الدين عبدالفتاح، وهما من أساتذة العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، حيث ألقيت تلك المحاضرات على مجموعات من الباحثين النابهين فى العلوم الاجتماعية والإنسانية، خاصة من خريجى تلك الكلية ومنسوبيها؛ حتى يتسنى لهم أن يتصلوا بالتراث الإسلامى، ومناهجه وقواعده، وطرق فهمه، عسى أن يكون ذلك جسرًا ممتدًا يمكنهم من إدراك عقلية السلف والاستفادة منها وتفعيلها، دون الوقوف على مجرد مسائلها التى قد تكون زمنية تأثرت بواقعها وتحتاج إلى استشراف ما وراءها، وتجريده، وإكماله، وإعادة ترتيبه؛ حتى لا نصل إلى مناهج مرفوضة فى التعامل مع هذا التراث الضخم الفخيم بأن نقبله على ما هو عليه، ونقع فى طريق الاجترار بما فيه من جر الماضى واستحضاره فى الحاضر دون وعى أو حاجة، أو نرفضه جملة واحدة، فيضيع علينا خير كثير، وخبرة بشرية هائلة وانبهار بالآخر لا معنى له، أو ننتقى منه عشوائيًّا من غير منهج، وهو أمر غير مقبول علميًّا وعمليًّا بالإضافة إلى ما فيه من هوى مردٍ وضعف مخزٍ.

إن بناء الجسور مع هذا التراث تمكن من الاستفادة منه، وتمكن من نقده، ببيان إيجابياته وسلبياته، وتمكن من وضع المعايير المناسبة له وتمكن قبل ذلك وبعده من مزيد فهمه بعمق يسعى إلى معرفة الحقيقة كما هى، ولقد قام الأستاذ مدحت ماهر الليثى بالجهد

الأكبر فى عملية التحرير من الصورة المسموعة إلى المكتوبة.بما ينبئ عن علمه وفضله، مع خلقه ودينه المشهود له من جميع من عرفه، وبذل فى التصحيح والمراجعة ما يجعله شريكًا فى هذا العمل الذى نرجو به جميعًا وجه الله سبحانه فعسى الله أن ينفع به، وأن يحقق المأمول منه، وأن يكون طريقًا إلى فهم التراث ومدخلاً إلى إدراك مناهجه وخطوة فى طريق الاستفادة منه على الوجه الصحيح الأتم.

.. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

أ.د. علــى جمعــة

مفتى الديار المصرية

فهرس الكتاب

القسم الأول

مداخل إلى العلوم التراثية الإسلامية

١ ـ تمهيد: الفهم أولاً:

بداية، لا بد أن يكون الهدف من هذا العمل واضحًا، ***وهو أن نمتلك الأداة الضرورية اللازمة لفهم آليات التعامل مع «الموروث الإسلامى»***، *أو أن نرشد إلى الطريق فى ذلك*، مع ضرورة حفظ التمييز بين الأصلين المنزّهين (الكتاب والسُّنة)، وبين سائر التراث الذى اجتهد فى إنتاجه المسلمون من علوم وفكر، وفقه وفتاوى، ورؤى وواقع تاريخى.

لا شك أن هناك فجوة مشهودة بين أجيال الباحثين الاجتماعيين المعاصرين وبين هذا الموروث الثمين، فكثيرًا ما نقرأ القرآن أو السُّنة أو علوم التراث الإسلامى ولا نفهم دلالات المقروء، ولا يمكننا الاستفادة منها. ومن ثم، فإن أول مطلوب هو «الفهم»، فهو الخطوة الأولى لسائر الخطوات، فلا يمكننى نقد هذا الموروث أو تطبيقه دون فهم. فأنا ـ كباحث أو كدارس اطَّلعتُ على العلوم الاجتماعية أو بعض فروعها ـ أريد أن أستفيد مما رأيته أو استشعرته فى الموروث من منهجية ومضمون فى دراستى لهذه العلوم.. وهذا ـ بعد تحقيق «الفهم» ـ يحتاج إلى عملية أكبر؛ وهى ما يمكن تسميتها بعملية «التجريد»، ثم تتلوها عملية ثالثة وهى «الاستنباط»؛ استنباط المناهج والقواعد والأدوات التى يمكن بها أن نواصل المسيرة ونكمل البنيان. فليس المراد من الاطّلاع على هذه العلوم والأفكار وما فيها من منهجيات أن نحاكيها، فتتوقف مسيرة العلم، ونذهب فى رحلة موات، بل أن نستخلص منها ما نحتاج إليه.

كثيرًا ما يتساءل الباحثون عن آليات تطبيق هذا الموروث فى مجالاتهم العلمية والبحثية الحالية، وعن «الحلقة الواصلة» بين الموروث وبين هذه العلوم الحديثة، فى حين أن المطلوب أولاً ـ قبل التطبيق ـ هو «الفهم». إن تحديد الهدف والخطوات وتمثُّل هذه الخطوات جيدًا، هو أمر مطلوب جدًّا من أجل الوعى والاستفادة.. لكن تشوُّف الباحث إلى ما هو أمام، وتعجُّله قطف الثمار قبل النضج ـ وربما قبل الزرع والإنبات ـ هو ما يدفعه إلى نوع من القفز وعدم الاتزان.

وفى البداية نقول:

إن الموروث ـ بجملته ـ عبارة عن مكوّنين: نتاج فكرى، وواقع تاريخى. النتاج الفكرى له «محلٌ» عَمِل الفكر فيه؛ وهو القرآن والسُّنة مصدرا المعرفة الأساسيان عند المسلمين باعتبارهما وحيًا. والنتاج الفكرى له «ثمرة»؛ وهى ما يخرجه البشر بتفاعلهم مع هذا المحل من رؤًى وأفكار وعلوم ومناهج وأحكام وممارسات. إن محور الحضارة الإسلامية الذى بنيت عليه هو (النص): الكتاب والسُّنَّة، فما معنى المحور؟ معنى المحور أن كل العلوم خادمة له أو مستخرجة منه، وقد أنشئت لتخدمه، وهو المعيار للتقويم ، والإطار المرجعىُّ.

قرأ المسلمُ النصَّ، فلما استعصى عليه أمرٌ ما فيه؛ راح يبحث عن وسائل فهمه، فصار هناك المُعجم وظهرت التراكيب والنحو والصرف.. تساءلَ: هل هذا الكلام معتاد أم معجز؟ ما الذى جعله متميزًا؟ فظهر علم البلاغة.. تساءلَ: إذا كنت قد فهمت دلالات اللفظ (المفردات والتراكيب)، فماذا عن الدليل والمدلول؟ وبالمثل ظهر علم النقل والتوثيق، وهو علم لم يخرج مثله فى الأمم؛ وذلك لخدمة الوثوق فى النص، وتوالت التصنيفات بين علوم ذاتية كالتفسير والحديث، وعلوم مضمونية كالتوحيد والفقه؛ وتقسيمات أخرى هى من نتاج تعامل العقل المسلم مع النص.

فالفقه ـ مثلاً ـ من القرآن ***إجمالاً***، والقليل منه هو من القرآن ***مباشرةً***، فهناك نحو مليون ومائتى ألف مسألة فقهية، بينما الآيات أقل من ذلك بكثير من حيث العدد والحجم، إلا أن القرآن العظيم منه الانطلاق، وإليه العودة، وبه التقويم، وله الخدمة، فى علم الفقه وغيره من العلوم التى ورثناها.

الشق الثانى للموروث ـ والذى يقابل النتاج الفكرى ـ هو الواقع، وهو يتكون من خمسة عوالم: عالم الأشياء، وعالم الأشخاص، وعالم الرموز، وعالم الأفكار، وعالم الأحداث.. فما معنى أن النص الذى هو محور الحضارة له دور فى التعامل مع عوالم الواقع؟ **إن ذلك يعنى أننى عندما أتعامل مع الواقع أضع على عينى نظارة النص.**

ففى علم الفلك مثلاً لكى أفهم جيدًا، فإننى أحتاج إلى رصد لعُمر طويل،

فكانوا يرصدون فى جداول كبيرة وكثيرة، كلها أرقام ومعادلات كجداول اللوغاريتمات، بالضبط كما يفعل الفلكيون المعاصرون.. لكن ماذا استفاد أهل التراث فى ذلك؟ حين نراجع عمل هؤلاء الأجداد نجدهم قد أخرجوا علماء ذوى فهم عميق جدًّا لمواقيت الصلاة، واتجاه القبلة، ومواقيت الصيام والحج... إلخ. إن الفلكى المسلم القديم يحب ـ ولا شك ـ هذا الفن بغض النظر عن الدين، لكنه كمسلم التفت أيضًا إلى معرفة هذه العلوم لخدمة دينه.

وفى عالم الأشياء الجمالية أيضًا، نجد أن الزخرفة الإسلامية تحرَّجت عن رسم الكائنات الحية، فبدأت بالرسومات الهندسية ثم النباتية فالخطيَّة، ثم خلطت بين كل هذا؛ ليظهر الأرابيسك الإسلامى وفلسفة فنية خاصة.. إذن هناك تقدم وتطور، هناك حضارة حية منتجة. يتأمل الباحث فى ذلك فيجد ثلاثة أمور محرِّكة لهذا الإنتاج: معرفة بالله.. خوفًا من الله.. حبًّا لله. هذا ما بدا فى الخط القرآنى فى عصور الالتزام والاستقامة.

ولكن بعد القرن السابع لُوحِظ أن الخط القرآنى (الذى تُكتب به المصاحف) بدأ يسوء؛ دليلاً على أن المعرفة بالله سبحانه وتعالى بدأت تضعف؛ وبدأ النُّسَّاخ ينسون أسباب نشأة هذه الخطوط، وتضاءل تفاعلهم مع القرآن على عكس ما جرى مع ابن مقلة الوزير كما سنرى. وحتى القرن السابع كانت الزخرفة فى المصحف قليلة، وهذا نابع عن الخوف (أو التحرُّج).. لكن بعد ذلك بدأت الزخرفة تتزايد مما دل على نقصان الخوف.. وفى القرون الأخيرة بهتت الخطوط والزخارف مما دل أخيرًا على ضياع الحبِّ نفسه. وإذا ما خرج اليوم كتاب فيه هذه الشروط الثلاثة، نجده من رجل ورِع تقى عاش داخل المسألة.

هذا فى عالم الأشياء، فماذا عن عالم الأفكار؟

فى عالم الأفكار يظهر مثلاً ابن مقلة المشار إليه.. كان ابن مقلة وزيرًا، أقبلَ على قراءة الكتاب الحكيم وانفعل به وتفاعل معه، إلا أنه كان أيضًا فنانًا وعالمًا.. ثلاث صفات جمعها فى كونه فنانًا واسع الخيال، وعالمًا بالرياضيات، علاوة على كونه مسلمًا مرتبطًا بالقرآن. ومن علمه بالرياضيات توصل إلى استعمال رائع لما نسميه بالنسبة الطبيعية (ط=٢٢/٧) بينما سمَّاه هو بـ «النسبة الإلهية».

رأى ابن مقلة أن القرآن نزل على نسبة إلهية فاضلة فى نَظْمه وقراءته ومعانيه، فأحسّ أنه لابد أن يُكتب أيضًا بخطٍّ يعود إلى نسبة إلهية فاضلة حتى يوافق الشكلُ فيه المضمونَ، فابتكر أسلوبًا للكتابة من خلال استثمار هذه النسبة الإلهية، ومنها ابتكر قواعد رياضية دقيقة لكتابة الخط القرآنى.

هذا الإبداع كان من منطلق خدمة النص.. ونحن الآن نريد أن نقف عند هذا.. أن ندرك أن النص كان محركًا للآداب والعلوم ومنشئًا لها..

وفى عالم الأحداث: هناك التاريخ وعوامل حركته. أريد ـ وأنا أعالج تاريخ المسلمين ـ أن أرى فى التراث متى حدث التقدم والارتقاء؟ ومتى حدث التراجع والتهاوى؟ وما عوامل ذلك؟ فحتى القرن الرابع كان المسلمون يولِّدون علومًا، ثم تضاءل دورهم إلى أن توقف فى القرن السابع وراحت الحضارة تمضى إلى السفول، الأمر الذى يمكن أن نأخذ منه فكرة أعمار الدول والحضارات (كما أشار إليها ابن خلدون)... فكرة عوامل انهيار الحضارة وربطها بعدم توليد العلوم.

إذن الموروث إما مصادر أصلية أو نتاج بشرى، والواقع هو العوالم الخمسة، وما نريده فى البداية هو الفهم ـ الفهم الصحيح ـ وليس النقد أو التجريد أو التطبيق؛ سعيًا للعمل فى حقل العلوم الاجتماعية وأعيننا على التراث. وعلى ذكر «الفهم الصحيح»، فمع الدعوة للتأمل وتحريك الذهن فى مختلف المسائل، ننبه إلى أن هناك سقفًا للفهم الصحيح ينبغى ألا يتم تجاوزه، وهو يشتمل على خمسة حدود لابد من المعرفة بها والالتزام بها فى مطالعة التراث:

(١) اللغة العربية، والتى هى وعاء المنطق العربى المتصل بالفطرة الإسلامية.

(٢) الإجماع، والذى ينبغى على الساعى إلى الفهم ألا يخرقه أو يتجاهله.

(٣) المقاصد الكلية للشريعة، من حفظ الدين والنفس والعِرض أو النسل والعقل والمال.

(٤) النموذج المعرفى ـ وهو ما نسميه بالعقيدة أو الرؤية الكلية.

(٥) القواعد الفقهية أو المبادئ العامة للشريعة: من قبيل: لا ضرر ولا ضرار، لا تزر وازرة وزر أخرى... إلخ.

إن هذا الكتاب الذى بين أيدينا يمثل خطوة فى طريق، لكنها خطوة مهمة وأساسية لكى نفهم تراثنا، ونحقق النقلة النوعية المنشودة؛ لنعيد صناعة العقلية المسلمة؛ ولتخرج عقليات من أمثال ابن مقلة وابن الهيثم والبيرونى وابن خلدون وغيرهم! إن هذا الكتاب ـ وإن كان يمكن الاستفادة منه للقارئ العام ـ إلا أنه موجَّه بالأساس إلى طلبة العلم والدارسين فى حقول العلوم الاجتماعية والإنسانية، لكى يستفيدوا منه فى مجالاتهم وطرائق بحوثهم.

ونؤكد أن أهم ما يعنينا استخلاصه فى هذا التراث هو «المناهج» وطرائق التفكير: كيف كانوا يعملون عقولهم فى واقعهم؟ ولا يهمنا بالضرورة «الموضوعات» أو الجزئيات التفصيلية التى كانوا يفكرون فيها.

ولنضرب مثالاً مبكرًا على طريقة هذا الكتاب: عندما سنقف أمام نظريات أصول الفقه السبعة، ستتضح أمامنا المداخل التى يمكن أن يقدمها هذا العلم التراثى لخدمة العلم الاجتماعى والإنسانى الحديث؛ فعلم أصول الفقه له رحلة فى ذهن الأصولى.

لقد تساءل الأصولى: كيف أُحصّل دينى؟ ففكَّر فى مجموعة مشكلات وتساؤلات متتالية: ما الحُجَّة؟ أجاب: الكتاب والسُّنة. ثم تساءل: أين هما؟ أى ما التوثيق؟ فأسس علومًا للتأكد من أن الذى بين يديه هو الكتاب والسُّنة الحقيقيان، ثم تساءل: وكيف الفهم؟ ثم تساءل لضبط الفهم: كيف الدلالة؟ لتخرج إجابات عن: ما هو قطعي أو ظني... إلخ. ثم تساءل إذا كانت الوقائع كثيرة والنصوص قليلة، فلابد من «القياس»! فتساءل: كيف القياس؟ أى كيف أُلحق الجديد بالقديم؟ وماذا عند التعارض بين النصوص؟ فقال بالترجيح، ثم تساءل: كيف الترجيح عند التعارض؟ ثم تساءل: من يقوم بهذا؟ ما هى شروط المجتهد (أو «الباحث» فى التعبير السائد فى العلوم الاجتماعية المعاصرة)؟

وبصياغة هذه الأمور السبعة صياغة أخرى، سأجد أننى أبحث فى المصادر، وطرق البحث وأدواته، وآليات الاحتجاج والاستدلال، وفى شروط الباحث.. تلك الأمور التى أخذها روجر بيكون وجعلها أصولاً للمنهج العلمى الحديث، وهى لا تتجاوز تعريفات الرازى والبيضاوى لعلم أصول الفقه.

ونحن عندما نسأل علم الاجتماع المعاصر عن «مصادر» عالم الاجتماع؟ وما هى المرجعية عند الحكم على الأشياء أو تصورها؟ وكيف نوثّقها؟ وهل هناك ثوابت ومتغيرات؟ وما مدى القطعى والظنى؟ وكيف يمكن أن نلحق الواقع بالنص؟ فإن عالم الاجتماع المسلم اليوم ـ فى ظل هذا الانفصام بين النص والواقع ـ لن يعطينا إجابة. إن من يطالع هذا التراث الكنز ـ اليوم ـ سوف يفاجأ بمنهج ضخم وأسئلة جوهرية ربما لا إجابة عنها إلا فى هذا التراث نفسه.

٢ ـ النموذج المعرفى الإسلامى:

هذا النموذج هو ما يُعبر عنه بالعقيدة، كما أشرنا، وهو يشتمل على الإجابات عما نعرفه بالأسئلة الكبرى أو الأسئلة الكلية حول الإله، وحول الوجود والإنسان والكون والحياة: من أين أنا؟ ماذا أفعل الآن؟ ماذا سيكون غدًا؟

فى النموذج المعرفى الإسلامى تمثل هذه الأسئلة الكلية أسئلة «أولية» ابتدائية، لا يمكن الانطلاق إلا من (أو بعد) الإجابة عنها، على حين أنها فى النموذج المعرفى الغربى ـ إن رأوا أنها مهمة ـ فهى أسئلة «نهائية» لا يكون الانطلاق منها، إنما ينبغى أن يسعى الإنسان ـ بالعلم وبالبحث العلمى ـ للإجابة عنها فى النهاية. فالمسلم يقول: إنه يعلم ـ بداية ـ ما هو، ومن أين أتى، ولماذا هو هنا، أو ما غاية وجوده... إلخ، بينما يجادل الغربى بأن ذلك ليس مهمًّا فى البداية.

ولاشك أن لهذه التمايزات آثارها وامتداداتها على مستوى الفكر والسلوك، فالإيمان عندنا مسألة جوهرية مهمة تتحول تلقائيًّا إلى «افعل، ولا تفعل»؛ أى تكليفات، بينما تبقى فى الغرب الذى يحاول صبغ العالمين بصبغته، مسألة شخصية كامنة لا شأن لها بالحياة العامة.

فى نموذجى الإسلامى هناك «الفطرة»، بينما يتحدث الغربى عن «الاكتساب» التام. لدىَّ ما هو مقدَّس، وللقداسة عندى مساحة ومكانة عالية (فالقرآن والنبى، والكعبة... كل ذلك مقدَّس معظَّم عندى)، بينما يرى هو ذلك شكلاً من أشكال الوثنية. يرى الغربى ـ ومن على صبغته اليوم ـ كل شىء

من باب التشييىء أو التشيؤ، حتى «الإنسان»!، يرى النموذج الغربى أنه يمكن أن تُطبَّق عليه الأساليب الإمبريقية التجريبية والكمّية بلا تحفُّظ، بينما أراه فى نموذجى الإسلامى كائنًا فريدًا مخلوقًا مكرَّمًا ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الآية ٧٠، سورة الإسراء]. وعلى الرغم من اعترافهم أخيرًا بعدم جدوى أو كفاية هذه الأساليب إلا أنهم لا يطرحون غيرها؛ انطلاقًا من هيمنة فلسفة مادية بحتة عليهم.

ينعكس هذا على الرؤية للذات وللآخر، فنحن ليست لدينا مشكلة مع الآخر بصفة ضرورية. عند سارتر «العذاب هو الآخر»، إن مجرد وجود الآخر يمثل عنده عبئًا وهمًّا وألـمًا، بينما الآخر ـ فى المنظور الإسلامى ـ هو محل الدعوة وليس مصدر العذاب. فالناس ـ عند المسلم ـ أمة دعوة، وأمة إجابة. نحن أمة الإجابة الذين استجابوا لله وللرسول ﷺ، والآخَر هو محل الدعوة؛ إذ رسالتى لا تختص بقوم دون قوم، فخطابنا يقول: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [الآية ١٥٨، سورة الأعراف]. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الآية ١٠٧، سورة الأنبياء]. والعالَمـون هم كل ما سوى الله سبحانه وتعالى.

فى النموذج المعرفى الإسلامى: أساس السلوك والاعتقاد هو التكليف والأوامر الإلهية (الحلال والحرام)، بينما يقوم النموذج الغربى على أساس المصلحة وفق ما يعِنُّ للإنسان، إلى الدرجة التى قد ينفق العالم الغربى فيها على كلب أو قطةٍ ما لا يرون أن يُنفق على آلاف الإفريقيين أو الآسيويين المنكوبين.

ومما ينبغى ملاحظته أن هذا النموذج المعرفى الغربى ـ كما نستعرضه الآن ـ ليس محل إدراك من قبل رجل الشارع الغربى العادى، إنما يمكن استخلاصه من سلوكياتهم وممارساتهم الموحية كالأفلام مثلاً، ويمكن أن يصرّح به بعض مفكريهم فى كتب الفلسفة والفكر وفى المؤتمرات المختلفة.

الشىء الذى ينقص المنظور الإسلامى اليوم، هو الصياغة المرنة القابلة

للإضافة.. وفى هذا الصدد ـ وأنا أعرض وأصوغ نموذجى المعرفى ـ هناك فارق بين التصور من ناحية، وبين الإيمان من الناحية الأخرى؛ أى بين إدراك العقل للقضية وبين إلزام العقل بهذه القضية. فإدراك العقل هو أن يعرف ويفهم ويتصور الشىء، أما إلزام العقل فيعنى ضرورة أن يصدِّق العقل هذا الشىء[1]. فالذى نحتاج إليه هو إعادة الصياغة التى تتفاهم مع منتجات المخاطب ونموذجه، وتُفهمه وإن لم تُلزمه.

وعملية إعادة الصياغة إنما هى عملية كشف عن النموذج المعرفى الإسلامى، وليست عملية إنشاء له، وفائدتها لا تتأتى أو تتضح إلا عند مقارنة هذا النموذج مع النموذج الآخر.

وقبل مشكلة «كيفية إعادة الصياغة» يتساءل البعض: لماذا نعيد صياغة المنظور الإسلامى من الأصل؟

والجواب: أن ذلك من أجل الدعوة.. من أجل فهم أعمق متبادل.. من أجل مقارنة عادلة بين التراثين الذاتى والمقابل.. من أجل حوار بنّاء مع الآخر!

فالنموذج المعرفى الغربى أمات الإله مع نهاية القرن التاسع عشر ومطلع العشرين (هيجل ثم نيتشه)، وفى العام ١٩٧٠ أعلن «فوكو» موت الإنسان،

(١) فهناك ما يسمى بأحكام العقل، وهى بين ثلاثة:

أحكـــام العقــل لا محالـــة ... واجبٌ فممكن فاستحالـــة

ـ الواجب العقلي: لا يمكن عقلاً إلا أن يكون موجودًا، وهو الله سبحانه وتعالى؛ لأنه لا يمكن أن يكون ثمة شىء من الموجودات دون مُوجِدها، فهو وحده واجب الوجود بذاته بغير علة سابقة عليه.

ويتفرع عن هذا الواجب العقلى ما هو واجب بالحتم، وما هو واجب بالضرورة: **الواجب الحتمي**: وهو من لوازم العقل التى يكون العلم بها حتميًّا، كمقولة ديكارت: «أنا أفكر إذن أنا موجود»، فشعورى بذاتى حتمى. **والواجب الضرورى**: وهو ما يعرف بـ «أحكام العادة» التى ندركها بالتجربة والاعتياد، مثل أن النار تسبب الإحراق، ومثل أن الأشياء تنجذب إلى الأرض... فعلى الرغم من إمكان ألا يقع ذلك أحيانًا إلا أنه يبقى على سبيل الاستثناء أو المعجزة الخارقة.

ـ المستحيل العقلي: كاجتماع النقيضين. فإن العقل يستحيل أن يقبل أن يكون الشىء موجودًا وغير موجود على الحقيقة وبغير مجاز فى نفس الحال. وهو كافتراض عدم وجود الإله الخالق مع التسليم بوجود مخلوقاته؛ لأن هذا يعنى أننا نقول: هناك وجود وبالتالى له موجد إلا إنه ليس ثمة موجد..!

ـ الممكن العقلي: (وهو كل ما يمكن أن نصوره فى السينما حتى ولو لم يكن فى الواقع إلا على سبيل المعجزة)، مثل أن يبقى يونس ـ عليه السلام ـ فى بطن الحوت دون أن تأكله العصارة الهاضمة أو يصيبه أذى، وبالمثل أن يخرج إبراهيم ـ عليه السلام ـ سالمًا من النار، وهذان مثالان على العقلى الذى قد يكون ممكنًا بحكم العادة.

لنصل فى النهاية إلى أنه لم يعد باقيًا إلا «الشيء». هذا النموذج المعرفى الغربى انتهى إلى إنتاج مفاهيم من قبيل: العولمة، الجندر، الصحة الإنجابية، حقوق المرأة، الإباحية الجنسية،... إلى آخر هذه الأشياء الضبابية، التى يقصد بها عدم تمكين الآخر من الاعتراض، وإيقاعه فى تناقض، لا يمكنه أن يرفض مطلقًا، ولا يمكنه أن يقبل مطلقًا... فمن يعترض على الصحة والتوعية بها؟

وبالتالى فعندما أصوغ النموذج المعرفى الخاص بى، وأتفهم أبعاد النموذج المعرفى للآخر، يمكننى ساعتها البدء فى الحوار والأخذ والرد، وألا أقع فى هذا التناقض، وأقبل وأرفض على أسس ومعايير.

ففوكوياما ـ مثلاً ـ يعلن «نهاية التاريخ»؛ أى إننا قد وصلنا إلى الحقيقة النهائية، وأن المنهج استقر، وقد ضربت الحضارة الغالبة ضربتها الأخيرة الموجعة القاضية... العدو الجديد الذى عارَضَ هذه النهاية ـ كما يتصورون ـ هم «المسلمون» دعاة الإبقاء على نموذج حضارى مختلف، فكان لابد من ردٍّ على هذا التحدى، فجاء هانتنجتون ودعوة **«صدام الحضارات»**، ثم جاءت **«السيارة لكزس وشجرة الزيتون»**، فهذه السيارة يابانية إلا إن فكرة السيارة ومنهج تشغيلها غربى بكل المعانى، بدأ فى غرب أوروبا وحضارته التصنيعية، ثم انتقلت مركزيتها إلى أمريكا خلال المائة والخمسين عاما الأخيرة .. وشجرة الزيتون هى الشرق المسترخى فى الظلال، فإما الأخذ بثقافة السيارة لكزس، وإما أن تغادر إلى الظلال اليوم. يتساءل الأمريكان (ستون كاتبًا أمريكيًّا) من أجل ماذا نحارب؟.. ليجيبوا على أنفسهم: من أجل الدفاع عن القيم الغربية التى يكرهها المسلمون!

إن الوعى بالنموذج المعرفى للذات والنموذج المعرفى للآخر يعلمنى السباحة فى ظل تيار جارف من العولمة والعلمانية يحيط بنا من كل جانب، فى صور تقنيات حديثة ومفاهيم وأفكار غربية. ومن ناحية أخرى، فإن هذا النموذج المعرفى الإسلامى يتطلب أن نفعِّله ونطبِّقه أولاً فى أمة الإجابة قبل أن نطرحه على أمة الدعوة؛ فالنموذج الغربى أوجد مجتمعات هى بالفعل أكثر فاعلية من المجتمعات الإسلامية الحاضرة. لعل هذا هو عين ما يُطرح اليوم باسم «تجديد الفكر الدينى وتجديد الخطاب الدينى».

وهذا يثير سؤالاً بصدد صياغة النموذج المعرفى والحضارى الإسلامى فى إطار المناظرة مع الآخر أو مع نموذجه. فالملاحظ من الطريقة القرآنية أن الخطاب يأتى من الله سبحانه وتعالى لا من أمة إلى أخرى، ومن ثم ينبغى أن توضح الصياغة التجديدية أنها ليست كالدعوة الإلحاقية السائدة اليوم، حين ينهض طرف لدعوة الآخر إلى نفسه. فنحن لا ندعو أمة لأنفسنا أو لأن تكون معنا «نحن» كعرب مثلاً أو كشرقيين ولا نخيرها إما معنا أو ضدنا على نحو ما هو جارٍ من الغرب، ولكن ندعوها وندعو أنفسنا لأن نكون معًا تحت راية الحق المطلَق... فالقضية ينبغى ألا تصوَّر فى شكل علاقة بين حزبين وحسب، فهى قضية إلهٍ مفارق عن الأكوان، يدعو الناس والخلق جميعًا إليه.. فلا ينبغى أن ننشغل بالشكل عن المضمون عند صياغة النموذج المعرفى الإسلامى.

هذا من ناحية، لكن لابد أيضًا ألا ننشغل بالمضمون عن الشكل، وإلا فإننا سنتحول إلى متاهات فكرية غير واقعية وغير مجدية. فلابد مع هذا المضمون أن نؤكد بالتوازى على ذاتنا: إننا مسلمون وهم غير مسلمين: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ(١)﴾ ـ إلى قوله سبحانه وتعالى: ـ ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِين (٦)﴾ [الآية ١ إلى ٦، سورة الكافرون]، إنها المفاصلة والتمييز، فهناك فريقان: ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ﴾ [الآية ١٩، سورة المجادلة]، ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ﴾ [الآية ٢٢، سورة المجادلة]، ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ [الآية ٧، سورة الشورى].

أى إن القرآن أبرز الشكل كما أبرز المضمون، وفَصَلَ بين فريقى حق وباطل؛ ذلك لأن البشر ليسوا ملائكة. والغلو المضمونى على حساب الشكل قد يصل بنا إلى ما تقول به الباطنية من دعوى الاهتمام فقط بالجوهر دون الأعراض، فيقولون: إن جوهر الصلاة ـ مثلاً ـ هو الاتصال بالله سبحانه وتعالى، ومن ثم لا داعى للشكل والهيئة من القيام والركوع والسجود... إلخ. وإذا وصلنا إلى هذه الدرجة من التنطُّع؛ فسوف يفسد كل شىء، وسنغرق فى سفاسف الأمور. الخلاصة أنه لابد ـ فى صياغة نموذجنا المعرفى ـ من الشكل والمضمون معًا، وبنفس الدرجة من الاهتمام.

ولكن ما علاقة هذا النموذج المعرفى وإدراكه بالعلوم التراثية والعلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة؟

تقرر من النقطة الأولى: أن الغرض من النظر فى الماضى والموروث هو محاولة استقراء ما فيه من معانٍ يمكن إعادة صياغتها بمضامين وأشكال مهمة نواجه بها العالمين، ويمكن من خلالها تحقيق رسالتنا، وتقرر أنه: طالما كان المسلمون يولدون العلوم لخدمة النص كانوا فى حضارة رائقة مترقية، وأنهم عندما توقفوا عن هذا التوليد بدأت الحضارة تنهار، وتحولت العبادة إلى عادة. دفعَنا هذا إلى القول بأن أهل الإجابة أنفسهم محتاجون لدعوة، بل هم أحوج إليها من الخارج. فالأمة على الرغم من تعدادها الكبير تعانى الوهن: (حب الدنيا وكراهية الموت). إن توليد العلوم بشكل متواصل هو الذى يعنى أننا مازلنا أحياء.

لقد جاء الانقطاع الكبير فى هذا التوليد للحضارة والعلم فى ديار الإسلام تقريبًا منذ العام ١٨٣٠م، حيث بدأ التاريخ الفعلى لكافة التطورات فى التقنيات الحديثة، فمثلا أدخلت بريطانيا الحديد فى السفن لأول مرة فى العالم، وهذا غيَّرَ وجه الحياة، فالتطور الطارئ على المواصلات غيَّر من البرنامج اليومى للإنسان، ولم يعد الإنسان يعيش الأمس فى اليوم أو فى الغد كما كان، بل صار كل يوم مكتظًّا بما يكفيه من الأحداث والتحركات.

وفى خضم هذا، ظهرت العلوم الاجتماعية والإنسانية منبثقة عن النموذج المعرفى والحضارى الغربى، فى غفوة من الحضارة الإسلامية والوعى الإسلامى، ودون تفكير فى تجديد السعى إلى توليد العلوم عن النموذج المعرفى الإسلامى، **(وإن كانت ثمة محاولات للتدارك مثل مدرسة إسلامية المعرفة التى برزت منذ مطلع الثمانينيات).**

ونحن نعنى فى هذه العلوم الاجتماعية والإنسانية بـ «موضوعها» وليس بـ «مسائلها». فما الفارق؟ فأى علم له مسائله أو جمله المفيدة الرئيسة (كلياته)، وبوضع تلك المسائل أمام بعضها البعض يتضح أن الأمر الذى نُعنى به فيها واحد، وهو «موضوع هذا العلم». وهذا الموضوع يمكن استشفافه فى كل علم. فعلم السياسة ـ مثلاً ـ له ـ بلا شك ـ موضوع ثابت، قد يكون

السلطة أو رعاية الشئون العامة، وفق التعريف الإسلامى، أما النطاق والمجال وطريقة التطبيق فكلها أمور ليست من صلب الموضوع نفسه. وفى حالة إذا ما اختل الموضوع إلى الدرجة التى لا يستقر عندها أبدًا فإنه لا يكون ثمة علم، ولكن نقول إن هناك صورًا وتجليات لهذا الموضوع.

وهكذا فإن العلوم تتمايز بتمايز موضوعاتها لا بمسائلها.. والموضوعات لا خلاف عليها ولا تحيُّز فيها، إلا أن الإخبار عن موضوع العلم ـ من خلال مسائله ـ لتكوين الجمل المفيدة يتم من خلال المنظور المعرفى الخاص بمولِّدى العلم (العلماء والباحثين). وهم فى العلوم الاجتماعية ـ ذات الأصل الغربى ـ أجابوا عن مسائلها من منطلق المنظور المعرفى الغربى، وأنا بدورى ينبغى أن أجيب عنها من منظورى.

ويلاحظ أن كافة العلوم الاجتماعية والإنسانية كانت جزءًا من حقل «الفلسفة» ثم انفصلت عنها بموضوعات مستقلة، وهذه الفلسفة تحولت إلى فلسفة العلوم؛ أى أفكار حاكمة للتفكير العلمى من المنظور الخاص بعلماء الحضارة المعنية.

وعلى سبيل المثال علم الاجتماع الحديث بمنظوره الغربى، ماذا يقول فى المجرمين والمذنبين؟ وماذا نقول نحن إذا فعَّلنا المنظور الإسلامى؟

المنظور الغربى يقسِّم الحقوق إلى حق مجتمع (حق عام)، وحق فرد (حق شخصى)، بينما الحقوق فى المنظور الإسلامى تقع بين حقوق الله سبحانه وتعالى (العامة) وحقوق العباد (الخاصة)، نكاد نتفق فى التقسيم العام، لكننا نختلف فى تعيين ما هو العام وما هو الخاص؟

فهو ـ فى منظوره الغربى ـ يرى أن السجين المذنب ينبغى ألا يُمَس بدنيًّا مطلقًا، وأن الزنى شأنٌ شخصىٌّ لا يصح التدخل ـ من الدولة تلقائيًّا ـ فيه، وأن القتل شأن عامٌّ من حقوق المجتمع يقوم النائب العام بتحريك الدعوى فيه. لكن عندى أن إيقاع العقوبة على جسم المذنب أمر لا يتعارض مع آدمية الإنسان ويتماشى مع منظورى المعرفى، كذلك فإن الزنى والفاحشة من حقوق الله سبحانه وتعالى لا تُترك لشهوات الأفراد (التى تميل بطبيعتها إلى التعدى والتجاوز)، كما أن القَصاص عندى هو حق ولىِّ المقتول، ومن ثم يمكن لأهل القتيل أن يحرِّكوا الدعوى بطلب القصاص أو أن يرضوا بالدِّيَة أو أن يعفوا ويصَّدَّقوا.

والغربى يرى أن «الجنس، والانتماء الحزبى، والديانة» ـ هذه الثلاثة ـ شئون خاصة ليست محلاً لحديث عام، بينما الانتماء السياسى أو الحزبى عندى لابد ألا يتعارض مع النظام العام، وكذا الأمران الآخران. فهذه الأمور لها فى المنظور الإسلامى سقف، بينما عنده لا سقف لها.

يضاف إلى ذلك موضوعات تثار لدينا بإسقاطات المنظور الآخر، مثل «عمل المرأة»، فهذا الأمر لم يمثل مشكلة عندنا من قبل، فالمرأة تعمل تلقائيًا إذا احتاجت إلى العمل، ولا تعمل إذا لم يكن هناك داعٍ. وهى تعمل داخل البيت أكثر وتنتج أكثر، وهذا ما كان يعرف بـ «اقتصاد الظل».

إذن لابد أن نميز ـ فى العلوم القديمة والحديثة ـ بين موضوع العلم ومسائله، فنحن نقبل أى موضوع مثار، ولكن نعالجه من نموذجنا نحن، بل ومن ثقافتنا نحن ـ إن أردنا ـ فى حدود النموذج المعرفى الإسلامى؛ حتى لا نقع فى استيراد المشكلات من غيرنا. ففى الإخبار عن الشىء؛ أى الإجابة عن المسائل قد يتوافق الوارد من الآخر مع المنظور الإسلامى، وقد يختلف عنه. ومن ثم فأنا أتقدم إلى جميع علوم الأرض بعقلية منفتحة، أتقبل موضوعاتها، ثم أخبر (أى أجيب) عنها من نموذجى المعرفى، ومن طبيعتى، وبناء على احتياجاتى، فأنتج جُملاً مفيدة تختلف عن بعض الجمل المفيدة لدى الآخر.

وهذا الإنتاج يكون عن طريق التأصيل، ومن ثم لابد أن يكون لى مِنْهاجية ومناهج. والمنهاجية methodology هى علم توليد المنهج، والمناهج methods وتحديد شروطها، وبنائها، وصياغتها، تعنى: كون الشىء منسوبًا إلى المنهج.

ولا يختص ذلك بالعلوم الاجتماعية وحدها، فالعلوم الطبيعية ـ بدورها ـ تشتمل على مكونين أساسيين: معلومات، وفلسفة حاكمة. والمعلومات لا خلاف بصددها، بينما المشكلة تتمثل فى الفلسفة المهيمنة على العلم، والتى تتكون بدورها من: الغرض من وراء البحث، وأساليب البحث، والاستعمال أو التطبيق بعد بلوغ النتائج، وهى المكونات التى يتدخل فيها النموذج المعرفى بالتجديد والإضافة والتعديل والرفض والتحسين.

وهكذا فإننا ـ حين نفكر فى العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة بعد الاطّلاع

على النموذج المعرفى للموروث الإسلامى ـ نفكر بطريقة سابقة لكثير جدًّا من قطاعات الغرب؛ وهذا لأننا نفكر ومعنا تراث ألف وأربعمائة سنة، بكل ما فيها من زخم. ولكن ما نفتقده هو النظام والالتزام، والسعى للتفعيل، والأدوات للتشغيل.

٣ ـ حول عناصر العقلية التراثية:

لكى نفهم هذا الموروث جيدًا، يجب علينا ـ بداية ـ أن نفهم «الرؤية الكلية» لمنتجى هذا التراث، فإن هذه الرؤية قد ضُربت فى مقتل فى الفلسفة الغربية خلال القرون الأربعة الأخيرة، إلى أن أخرجها فلاسفة الغرب وتابعوهم فى الشرق من حالة الشيوع وأُلفة الناس بها إلى شرانق التخصص والأبراج العاجية، فلم تعد ـ كما كانت ـ شائعة بين الناس. فقديمًا كنا نرى الطبيب والرياضى والسياسى وأمثالهم لديهم رؤية معيَّنة للعالم، هذه الرؤية تشتمل على رؤى فلسفية، رؤى معلوماتية أو ثقافية أو موضوعية.. كانت المسألة فى غاية التماسك والتشابك، لا تنفصل رؤى العالم فى دوائر ضيقة باسم التخصص أو غيره. ونحن فى سياقنا الحالى نحتاج للتعرف على نماذج من هذه الرؤى، والبحث عن مصادرها، وبيان كيف تؤثر فى العقل العام ومن ورائه العقل العلمى الذى أنتج مثل هذا التراث.

فمن نماذج هذه الرؤى أن العَرب ـ مثلاً ـ كانوا يتخيلون العالم على هيئة طائر، منقاره أو رأسه فى المشرق (الصين،..)، وهناك جناح الشام وتركيا، وجناح اليمن وما وراءها من جزر بحر العرب والمحيط الهندى، والذيل مراكش (المغرب) ووراءه بحر الظلمات (المحيط الأطلنطى). هذه رؤية معلوماتية كانت سائدة فى ظلال بعض الأسقف المعرفية فى دراسات الجغرافيا والديموغرافيا، حتى أنهم سمّوا «الشام» بهذا الاسم بمعنى الشأم أى الشِّمال، وسموا «اليمن» بذلك لتعنى اليمين، وذلك بالنسبة لفم الطائر الذى تخيلوه. وهذه أمور تقريبًا لم تُكتب فى الكتب أو لم تكن صريحة فيها، لكنها كانت شائعة ضمنًا ومسيطرة على عقول كل الناس فى هذه الأزمنة.

هذا الطائر ـ المتخيَّل عند العرب ـ كان مقسَّمًا على سبعة أقاليم، وسموها

«الأقاليم السبعة». والرقم «سبعة» ـ عند هؤلاء الأقدمين ـ كانت له دلالة، تشبه «الدلالة النَّسَقية». والدلالة النسقية مفادها الاعتقاد بأن الله سبحانه وتعالى بنى هذا الكون على أنساق، من هذه الأنساق أنه «سبّع» الكثير من الموجودات: كالسماوات، والأرض، والبحار، والأقاليم، وأيام الأسبوع... إلخ، حتى أنهم فى الرياضة يعتبرون الرقم «سبعة» الرقم الكامل؛ لأنه تمام الدورة العددية.. وقد وُجدت مؤلفات قديمة حول الأعداد فى الكتاب والسُّنة وغيرهما؛ مثل (الإسعاد فى الأعداد) لابن حجر العسقلانى، الذى يُورِد فيه الأحاديث التى ذكرت الأرقام ودلالتها، وكذلك وُجدت كتب حديثة مثل كتابات على باشا مبارك.

ولطنطاوى جوهرى كتاب يُسمى: (بهجة العلوم) يحاول فيه أن يكتشف مكونات هذه العقلية؛ بناء على فرضية أن هناك تكوينًا تاريخيًّا وثقافيًّا نتج عنه هذا الموروث الهائل، فيتكلم عن الموسيقى، والأعداد، والرموز... إلخ، كمؤشرات على خصائص ومكونات هذه العقلية.

فمثلاً اكتشف أن أصل الموسيقى عند القدماء هو دورانها بين ساكن ومتحرك، والسكون والحركة وصفان لحالتين تقتسمان وتستوعبان ظواهر الوجود. فالموجودات إما ساكنة وإما متحركة، والموسيقى من هذا الوجود. ثم رأوا أن الموسيقى من وسائل التعبير كاللغة أو الكلام، وأن اللغة تتكون من حروف تتجمع لتكون كلمات فجملاً.

من هنا جرى قياس الموسيقى وتم بناؤها فى الحضارة الإسلامية. فقيل إن أجزاءها الأساسية مكوَّنة من حرفين (حركة وسكون) «تِنْ، تِنْ..». وهذان الحرفان باجتماعهما يكونان مجموعات أو جملاً (مازورة) أو ما شابه ذلك. والأمر متواصل مع المتوالية (أو المتتابعة) العددية، والمتوالية الهندسية ولكل موسيقاها.. ثم أقاموا النسب التوليفية بإدخال المتوالية الحسابية مع الهندسية فظهرت نسب موسيقية وهكذا..، وعلى هذا بُنِىَ علم الموسيقى عند العرب وفى الحضارة الإسلامية.

فالموسيقى عند المسلمين ـ وبغض الطرف الآن عن حكمها الشرعى ـ فيها «نسق» ولها دلالة نسقية، فهى كما تصعد فإنها تهبط: تصعد إلى ما يسمى

بـ (الجواب: أعلى درجة للصوت)، ثم تهبط إلى ما يسمى بـ (القرار: أدنى حالة للصوت). هناك اتساق، والاتساق يعنى «المطلق»، ويعنى أن الذى أنتج هذا كان مؤمنًا بالمطلق، ونَسَبَ القواعد الأساسية التى أقام عليها بناءه إلى «المطلق»؛ أى إلى قواعد خارجة عن ذاتيته وعن ذاتية مجتمعه الضيق.

ومن ثم، فهذا هو الإنسان الذى يمكن أن يفهم معنى العدل المطلق والصدق المطلق والحق المطلق.. على خلاف النموذج الغربى الذى يزعم أن الأشياء كلها نسبية. وهذا هو أسُّ الفارق بين حضارتنا وحضارة الغرب: فرجلنا القديم يقول بضرورة وجود وضرورة إدراك «المطلق» الذى ينبغى أن يقايس عليه حياته، وفى الغرب يقولون إن «المطلق» إما غير موجود وإما لا جدوى له. وكل هذا يقع فى العالم الكامن فى النفوس والعقول: عالم الرؤية الكلية التى تؤثر فى شتى مناحى الحضارة الملموسة.

وقد يتساءل البعض: أيهما أنتج الآخر: الحياة (الحضارة الملموسة) أم القيم والرؤية الكلية؟ ونحن ـ فى الحقيقة ـ لا ندرى بداية الموضوع من نهايته، هل هذه المفاهيم والرؤى هى التى أنتجت الحضارة أم أن الحضارة هى التى أنتجت هذه المفاهيم؟ أم هى دائرة كالذى يسميه المنطقيون بـ «الدور»، كمسألة البيضة والدجاجة؟

ولمزيد من بيان هذه الرؤية أو الرؤى ومصادرها وخصائصها المتفتحة، نعرض لنماذج من تعامل العقلية التراثية مع المطلق وبعض قضاياه:

لقد توقفوا ـ فى التراث ـ إزاء عدد من الظواهر الشبيهة بقضايا الدور ومسائل النسبى والمطلق، والتى تتضمن ثنائيات عقلية، وازدواجيات وجودية عقيدية تبدو متعارضة، كقضايا الأول والآخر، والعدم والوجود، والذات والصفات، والمتناهى وغير المتناهى، والتى غالبًا ما طُرحت من قبل الآخر الذى اطلعوا عليه مبكرًا، وقد جاءت إجاباتهم عن هذه المسائل مؤشرات جلية على رؤيتهم الكلية للوجود.

فقد قال الآخر المحاوِر: إن إدراك الشىء فرع عن تصوره (وهذا صحيح)، لكنه (الآخر) أراد بكلامه أن يتصور الإله، يريد التجسيد والتصوير.. وهذا منبع الوثنية؛ [فلأجل هذا صنعَ إلهه وجسَّده فى حجر أو شجر ـ أو حتى من العجوة

إذا جاع أَكَلَه ـ، أو فى صورة اللورد (يقصد: عيسى عليه السلام).. أو قال إنه حلّ فى بوذا أو كونفوشيوس..أو قال: إن هذا الكون ومواده هو ربنا، فيعبدون الطوطم وخلافه..] لذلك دفع بالقول: إن التصديق بالشيء وبوجوده فرع عن تصوره.. فهل يمكن لك ـ أيها المسلم ـ أن تصدّق بمن ليس كمثله شيء، لا تدركه الأبصار، و لم يكن له كُفُوًا أحد؟

فردَّ التراثى المسلم من خلال يقينه أن الوجود دال على الواجد والموجِد سبحانه وتعالى، وأن صريح العقل لا يتعارض مع واقع الوجود ولا مع صحيح النقل، فمثلاً قال لهذا الآخر: إنك تصدق ـ رغمًا عنك ـ بوجود أشياء كثيرة دون أن تكوِّن تصورًا عنها على الحقيقة، سواء لا تتصوره ابتداء أو انتهاء أو فى الحالتين. فعندما يطرق أحدهم الباب طرقات منتظمة.. فإنك تصدّق أن ثمة إنسانًا عاقلاً يقف بالباب.. تصدق بوجوده وأنت لا تتصور ذاته أو شخصه. وبالمثل فالكون أبدعه خالق بديع يدلّ عليه خلقه، أومن به دون أن أتصور ذاته.

وزاد أهل تراثنا: إن الله سبحانه وتعالى ضرب فى الوجود أو الواقع المشهود أمثلة لفهم أشياء يصعب على العقل فك الاشتباك فيها، وهى تردُّ على الذين ينكرون وجود الإله أو صفاته العليا. هذه الأمثلة الوجودية والعقلية اكتشفوا فيها أدوات لحل مشكلات فلسفية وعقدية، وإن كانت هى حقائق من الواقع الملموس أو حقائق رياضية (والحقائق الرياضية عند الكافة تنزل منزلة المسلّمات العقلية).. لقد تمت هذه الإجابات من خلال عملية جماعية تحاورية عبر الزمان. وكانت غاية هذه الأمثلة أو المتصور منها أن تُقرّب المطلق المجرد من المشهود النسبى وتبيِّن الكلى الذهنى باستخدام الجزئى المشخَّص..ونمر على بعض من هذه الأمثلة مثل: «الدائرة»، و«الشمعة»، و«النقطة»، و«المرآة»، لبيان كيف تضافرت مصادر العقل المسلم، وكيف استخدم كل مصادره ـ تحت مظلة الوحى والرؤية الكلية المنبثقة عنه ـ فى بناء أفكاره ومناهج علومه.

الدائرة وقضية الذات الواحدة والاعتبارات العديدة: ضرب الكلاميون هذا المثال من الوجود المشهود ليبرهنوا على حقيقة «الغيب»: أن الله سبحانه وتعالى ذاته واحدة وصفاته متعددة، فتساءلوا أمام معارضيهم: أين بداية الدائرة؟

بدايتها هى نهايتها! نفس نقطة البداية هى نقطة النهاية؛ أى إن هناك نقطة جمعت بين صفتين تبدوان متعارضتين (كالأول والآخر).. قال القدماء: (هى واحدة بالذات مختلفة بالاعتبار: أى باعتبار اتجاه الحركة على محيط الدائرة يمينًا أو يسارًا)، وهذا نفسه حل المشكلة فى الرياضة الحديثة والهندسة التحليلية بفكرة «الاتجاه»: سالب وموجب. ولله المثل الأعلى، فله ـ سبحانه ـ ذات واحدة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، وصفات وأسماء ـ هى الحسنى ـ متعددة.

النقطة وقضية العدم والوجود: ضرب الكلاميون هذا المثال من الوجود المشهود أيضًا ليبينوا «كيف أوجد الله سبحانه وتعالى الموجودات من العدم؟!»، فقالوا: «النقطة» لها خصائص غريبة جدًّا؛ فهى لا اتجاه لها، وإذا سارت أحدثت أشكالاً مختلفة، قد تصنع خطًّا (فالخط عبارة عن استمرار نقطة) وقد صنع خطوطًا من أشكال شتى. والنقطة ـ فى حقيقتها ـ أشبه بـ «العدم»؛ لأنه لا شىء أصغر منها، فكيف يتحول هذا العدم أو شبه العدم إلى وجود وموجودات؟ بهذا يمكن أن نقول إن الكون كان عدمًا ثم تحول إلى الوجود بإرادة عليا، فالشىء العدم قد يستحيل إلى الوجود. ومثال ذلك «النقطة».

الشمعة واستمرار قضية الإيجاد من العدم دون أثر فى الموجِد: قالوا: إن الأشياء إذا أخذنا أجزاء منها تكون بين أمرين: إما أن تنقص بالأخذ منها، وهذه عامة الأحوال، وإما أن تزيد بالأخذ منها كالحُفرة، فكيف يقع الأخذ من (أو عن) شىء دون تغير بزيادة أو نقصان فى المأخوذ منه؟ أو كيف أوجدَنا الله سبحانه وتعالى ولسنا منه وليس منا؟ كيف و لم يطرأ تغيُّر على الإله عز وجل؟ هنا جاء مثال الشمعة (وهو مثال من الوجود الملموس) ليجيب عن حالة الشىء الذى يمكن أن يؤخذ منه فلا تقع زيادة ولا نقصان.. فعندما نقرّب فتيل شمعة غير مشتعل من فتيل أخرى مشتعل، تضىء الأولى دون نقص ولا زيادة فى وزن أو حجم أو شكل الثانية.

وهذا أيضًا جاء ردًّا على من سأل مجادلاً: أين الله؟ هل هو خارج الكون؛ فيكون الإله محدودًا بحدود الكون وله نهاية؟ أم هو داخل الكون؟ أم الكون هو الذى يتواجد فى الإله؟ بين مزاعم الحلول ومزاعم الاتحادية...إلخ.

المرآة وقضية المتناهي وغير المتناهي (اللانهائي): قالوا: إنه لا يوجد فى هذا الوجود الحقيقى (المنظور) شيء غير متناهٍ على الحقيقة، فكل شيء فى الوجود معدود أو موزون أو يقاس بأى أدوات القياس.. فكيف نصدِّق بالمطلق اللامتناهى الذى هو الأول فليس قبله شيء، وهو الآخِر فليس بعده شيء، وهو بكل شيء محيط؟ فأجاب أهل التراث بسؤال: ماذا إذا وضعنا مرآة فى مواجهة أخرى؟ فى هذه الحال نجد صورًا «لانهائية» حتى إن العين تكلّ من متابعة هذه الصور، فإذا كان ذلك من صفات المرآة المخلوقة، فكيف الحال فى صفات الله الخالق سبحانه وتعالى؟

هكذا وقف الإنسان المسلم التراثى مواقف غريبة، وهو يحاول الإجابة عن هذه التساؤلات وعن أخرى غيرها نجمت عن الاحتكاك الحضارى والتفاعل مع الآخر.. فقال مثلاً: أنا أرى صفات نفسى، وعلمى أتعلمه وأكتسبه كل يوم: (إنما العلم بالتعلم)[1]. فهل يفعل الإله ذلك؟ هل ينظر إلى الأحداث ـ كما يشيع فى أساطير اليونان التى تصور آلهة تتابع مسرحية كبيرة.. وتجعل جوبيتر ـ كبير الآلهة عندهم ـ مثلاً يتعلم كما يفعل البشر..؟ قال هذا المسلم المتفكر: لا، بل الله بكل شيء عليم.. ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ وَلاَ أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلاَ أَكْبَرُ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الآية ٣، سورة سبأ]. ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي أَنْفُسِكُمْ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الآية ٢٢، سورة الحديد]. قيل: ذلك يعنى أن علمه غير نهائى! وهل هناك فى حقائق الدنيا ما هو «غير نهائى»؟ إن الـ «مالا نهاية» هى مجرد تصور ذهنى.. أى مقدّر، فهل يمكن أن يكون الأمر المقدّر مثل الـ «مالا نهاية» أمرًا محققًا؟ والمقدّر غير محدود، والمحقّق الموجود محدود، وبالتالى له نهاية (نهائى)!

---

(١) جزء من حديث: (من يرد الله به خيرًا يفقهه فى الدين، وإنما العلم بالتعلم)، كتاب العلم، باب ٥٢، فتح البارى، البخارى ـ أ.

لقد طُرِحت هذه الأمثلة لحل مشكلات فلسفية عقيدية؛ ولإلزام الخصم المجادل بحُجة من مصدره للمعرفة (الوجود المشهود)، علاوة على ما تعكسه هذه الأمثلة من تطور للعقلية التراثية.

فمن أجل مزيد من فهم أعمق للعلم الموروث، فلابد من إدراك عناصر تكوين العقلية التى أفرزت هذا النتاج أو العلم! ونفضِّل كلمة «**عناصر التكوين العقلى**» على كلمة «الرؤية الكلية»؛ إذ إن الأخيرة تعد إحدى تلك العناصر بالإضافة إلى مكونات أخرى للعقلية التراثية. وهذه المكونات ليس يحويها كتاب بعينه، إنما كان يضمرها كافة الناس. ومن ثم فهى لا تعبر عن ـ ولا تمثل ـ علم الفقه أو علم الكلام أو علمًا بذاته من العلوم التراثية، إنما تمثل الخلفية التى كانت وراء عقلياتهم وعلومهم. أعتقد أن فهم هذه المكونات يسهم فى نقلنا نقلة نوعية فى فهم تراثنا، وفى فهم ذاتنا، وكذلك فى فهم الآخر.

ومع أن المقصود تتبع العناصر المنهجية فى العقلية التراثية دون الوقوف على الجزئيات، فيمكن القول ـ كذلك ـ إن كثيرًا من جزئيات هذا الموروث لاتزال مهمة لنا ومطروحة الآن، وضرورية فى بناء نموذجنا المعرفى، على الرغم من الزعم السائد بأن عصرنا لم يعد يتحملها الآن! فما الرأى فى أن قضية «خلْق القرآن» التى أثيرت فى الربع الثانى من القرن الثالث الهجرى لا تزال مطروحة بكل قوة، لكن بألفاظ وعناوين مستجدة. فلدينا توجّه معاصر يتبناه أناس من أمثال نصر حامد أبو زيد، سعيد عشماوى، محمد أركون.. يرى أن القرآن زمنىّ تاريخانى!! أليس هذا هو عين القول بمخلوقية القرآن؟ «فالقرآن مخلوق» تعنى أنه حادث، والحادث كائن بعد أن لم يكن؛ وبالتالى كان له مكان، فإذا ذهب المكان والمكين (وهما عَرَضان)..بقى القرآنُ تاريخًا، فيقولون: «تاريخانية النصّ».. نفس القصة بعنوان أو مدخل آخر، كأن القضايا لم تنعدم تمامًا.. إنما تبدلت الأسماء والمداخل.

ونحن نقول: إن القرآن العظيم مطلق، ليس زمانيًّا ولا تاريخيًّا.. فالقرآن غض طرىّ كأنه نزل الساعة، يتجاوز الزمان والمكان والأشخاص والأحداث والأحوال.

ومن ثم، يمكن أن نستفيد ـ مثلاً ـ من علم الكلام ـ كما فى الأصل المقرر هنا ـ من الكليات، كما يمكن ألا نعدم فائدة جزئياته فى قضايانا الحالية. بل يمكن الزعم أن كل سمات العصر يمكن التعاطى معها من خلال «علم الكلام» التراثى.. لكن ما نحتاج إليه فعلاً هو «ضبط الصياغة الملائمة» كما أشير أعلاه، فالنموذج المعرفى والمداخل والمشكلات..كلها: أسماؤها وصياغاتها صارت مختلفة!

والسؤال الآن: من أين جاء العقل المسلم التراثى بهذه الردود والأحكام التى حكم بها على الوجود بل والغيب من ورائه؟

هذا يدخل فيما نعرفه اليوم بـ «مصادر المعرفة» أو ما يسمى «الابستمولوجى». فمصادر المعرفة عندنا تتمثل فى الوحى والوجود. إن المسلم كان يأتى لموضوع العلم ويقبل التعرض لأى موضوع.. مع خصوصية إجاباته عن مسائل هذا العلم.. مستندًا فى ذلك إلى مرجعيته ومستفيدًا من القواعد العقلية التى تتوافق مع الإطار الذى يتحرك فيه، فيستخرج أحكامه على المسائل من مصادر متعددة.

فهناك أحكام استخرجها هذا الموروث من النقل (الوحى) ، وأخرى من العقل، وأخرى من العُرف، ومن العادة أو الحس، ومن الفطرة...إلخ، وكل هذه العناصر والمصادر المذكورة ـ عدا النقل أو الشرع ـ تسمَّى «الوجود». فـ «الصلاة واجبة»: حكم شرع ونقل، و«النار محرقة»: حكم عادة أو حسٍّ أو تجربة، و(واحد زائد واحد يساوى اثنين): حكم عقل، وكذا «عدم اجتماع النقيضين» هو حكم عقل... وهكذا.

وتوقُّف عملية المزج والوصل الجميل بين هذين المصدرين (الوحى والوجود) فى الزمن الراهن هو الذى أوجد عندنا ازدواجية الفكر والتعليم والثقافة. وافتقادنا لمعرفة عناصر الإدراك العقلى عند هؤلاء المنتجين لهذه العلوم الموروثة (أى كيف كانوا يبنون تصوراتهم؟ كيف كانوا يكتبون ما يتصورونه..؟) هو الذى نراه عند أصحاب العلوم الاجتماعية اليوم، ونسعى لتجاوزه.

ثم إن القول بأن علماء التراث الإسلامى كانوا يجعلون العقل من بين

مصادرهم للمعرفة والحكم على الأشياء، يطرح التساؤل حول ما يُقال من إدخالهم المنطق الأرسطى على العلوم الإسلامية، وهذا يحتاج لوقفة مهمة.

ففى كتاب «المقابسات» أورد أبو حيان التوحيدى مناظرات بين أبى سليمان المنطقى، وبين أهل النحو واللغة (الذين تميزوا بتأسيسهم علومهم اللغوية على علم عقلى ما، لكنه من داخل الدائرة الإسلامية، غير مستورد لا عن أرسطو ولا غيره). وجرى فى هذه المناقشات جدال، وكانت الغلبة غالبًا لأهل العربية. وبالتأمل نجد أن الذى قاله أهل العربية، هذا هو «المنطق» الذى أخذناه بعد ذلك، وأن منطق أرسطو تقاطعَ معه فى مساحة هى «مشترك العقل البشرى»، وأن الباقى من أرسطو رُفض، وأن الباقى من قبل علماء العربية استقرَّ.. إلا أن الاسم الذى غلب على ما نستعمله من هذه القواعد، هو الاسم الذى نُقل عن أرسطو: «المنطق».. فالذى بقى من قواعد أرسطو هو الاسم فقط.

لقد أورثنا هذا لبسًا قائمًا إلى الآن، حيث أصبحت كلمة «منطق» تُطلق ويُقصد بها المنطق الأرسطى، وتُطلق ويُقصد بها المنطق العربى، كما تُطلق ويُقصد بها المشترك بين المنطقيْن... وهكذا. فكأن الأسماء ضاقت علينا فلم نجد للقواعد العقلية العربية اسمًا آخر غير كلمة «المنطق». وقد لاحظ بعض العلماء ذلك، فقام الشيخ الشاب الأخضرى بتلخيص المسألة فى كتاب اسمه «السُّلَّم» ـ وكان عمره واحدًا وعشرين عامًا ـ فقال مثلاً:

وابن الصلاح والنواوى حرَّما | وقال غيرٌ: ينبغى أن يُعلما
والقولةُ المشهورةُ الصحيحة | جوازُهُ لكامل القريحةْ
ممارسِ السُّنَّةِ والكتابِ | ليهتدى به إلى الصوابِ

ففرَّق الرجلُ بين الكلام المستورد الفارغ، وبين هذه القواعد المقررة التى اشترك فيها العقلاء، والتى ينبغى أن تكون منضبطة بالقرآن والسنَّة وقواعد العربية والقريحة الصحيحة.

وعندما استقر الحال بعد أبى حيان وغيره، استقر العمل لدى أهل السُّنّة على الأخذ بهذا المنطق، ودخل فى الكثير من صياغات الأصول والعلوم الإسلامية بعد القرن السابع بهذا المعنى، وحُمِل كلام المعترضين كابن تيمية وغيره على

نقض المنطق الأرسطى، وحُمِل كلام غيرهم من المؤيدين على المنطق العربى، وقد سُمّى «منطقًا»؛ لأنه تكلم فى الموضوع ذاته الذى تكلم فيه المنطق الأرسطى؛ أى تصحيح وترشيد الفهم: التفكير السليم المستقيم:

فنسبة المنطقِ للجَنانِ كنسبةِ النحوِ إلى اللسانِ

فالمنطق يمنع الخطأ فى الفهم كما يفعل النحو فى المنطق اللفظى. فأرسطو أعطانا الفكرة؛ أن نضع آلة قانونية تعصم مراعاتُها الذهنَ عن الخطأ ـ ثم وضعها المسلم من عنده ومن لغته، وهو يمارس السُّنَّة والكتاب ليهتدى به إلى الصواب. فتنبَّه! إنك تتعامل مع إطار زمنى واسع، مع تغيرات متتابعة مستعرضة، مع مدارس متعددة، مع اصطلاحات قد تتضارب.. فإياك إياك والألفاظ، إياك أن تتوقف إلا عند المعانى.. لأنهم قالوا: (من طلب الحقائق من الألفاظ هَلَك) هكذا عبَّر الغزالى، فانظر فى معنى المنطق: ما هو حق؟ وما هو باطل؟

والخلاصة أن فهم الموروث الحضارى الإسلامى يحتاج إلى إدراك عناصر تكوين العقلية التراثية أولاً، وهذه المرحلة تحتاج إلى جهد ومثابرة! ثم تتوالى مراحل الاستفادة من: التتبع والاستقراء، ثم التجريد فالتفعيل، فى تسلسل بموجبه يمكن أن نستفيد لحياتنا المعاصرة. بعد ذلك لابد من إدراك الواقع وربط النص المفهوم به، فيكون التشغيل أو التطبيق.

٤ ـ صعوبات فى الطريق (المفاهيم الملتبسة):

هناك العديد من المشكلات التى تواجه عقل الباحث أو طالب العلم المعاصر عند الاقتراب من تراثه. لعل أولاها ـ تتعلق بالباحث نفسه؛ وتتمثل فى ضآلة المعرفة بمعلومات التراث فى جزئياته وكلياته، وثانيتها ـ وهى التى نقف عندها ـ تتعلق بالمسافة بين التراث وبين العلم الحديث؛ وتتمثل فى كمّ المصطلحات الملتبسة بين لغة العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة وبين النصوص التراثية، بل ونصوص الأصليْن (الكتاب والسُّنة) نفسها.

إن ثمة أفكارًا ومفاهيم شائعة حول التراث الإسلامى ونموذجه المعرفى، ليست سوى تلبيسات طرأت من منهجيات العلوم الحديثة، من قبيل قضية

الإطلاق والنسبية. فلا يمكن القول: إن النموذج المعرفى الإسلامى مطلق وإن الغربى نسبى، هذا الكلام باطل. وبطلانه يتمثل فى أن القول «بالنسبية» كأساس هو أيضًا إطلاق؛ حيث يمثل منطلقًا لا نقاش فيه. وبالتالى مهما أنكر هؤلاء الإطلاقَ فهم يقعون فيه، ولابد علينا من فك هذا الاشتباك!

وكذلك قضية القيمية والمادّية، ودعوى أن النموذج الإسلامى قيمى، وأن النموذج الغربى مادى غير قيمى، هو كلام خطأ ملتبس؛ لأن النموذج الغربى قيمى أيضًا. الفارق بين النموذجين أن النموذج الإسلامى يعتمد الوحى مصدرًا لمعرفته والآخر لا يعتمد الوحى. أو أن المعرفة الإسلامية قائمة على مصدرين: الوحى والوجود..فى حين أن المعرفة الأخرى قائمة على الوجود وحده. ليس الخلاف فى التناول العلمى بقيم أو بدون، فالقيم لازمة والتحيز حتم، لكن الفارق يدور حول: من الذى سوف يحدّد هذه القيم؟ فالغربى ـ ومن على شاكلته ـ يصطدم معى فعلاً فى نموذجى حين أقول: إننى أعتمد على الوحى فى معرفتى. يقول: لا مانع أن تؤمن بالوحى؛ لأن نموذجى (أى الغربى) يقول: أنت حر فى إيمانك، أما أن تجعل الوحى مصدرًا للمعرفة فلا.. فالوحى مصدر إيمان فقط.

وفى قضية الدين (أو الإيمان) والعلم: هم يفرقون بين المعرفة والإيمان، ويجعلونها ثنائية متقابلة، ويجعلون مسألة الإيمان خارج العلم، ويقصرون العلم على مفهوم الـ Science. والواقع أن العلم (الساينس) كلمة موضوعة بإزاء «العلم التجريبى الذى لا يثبت إلا بالمشاهدة»، وإذا جرى تعميم هذا المفهوم على كل ما هو «علم وعلمى»، فإن مسألة وجود الله سبحانه وتعالى تعد مسألة غير علمية؛ لأننا لم نشهد الله سبحانه وتعالى وقضية الألوهية لا تدخل المعمل.

أما عندنا فهذا غير مقبول؛ لأن «العلم» عندنا هو «الإدراك الجازم المطابق للواقع الناشئ عن دليل، سواء كان فى المعمل أو فى العقل أو بالعادة...إلخ». و«العلم» عندنا غير المعرفة؛ لأن العلم لا يستدعى سبق الجهل على خلاف «المعرفة» التى تستدعى ذلك.

فالمشكلة فى اللبس الكائن من عدم إمكان ترجمة كلمة «علم» العربية إلى

كلمة غير «ساينس» تؤدى المعنى الواسع عندنا، وبالتالى نحتاج إلى ترجمتها شرحًا فى جُمَل لا فى كلمة واحدة. وبالمثل يقع اللبس من أن «ساينس» التى تعنى «العلم الإمبريقى» تترجم عندنا «العلم»!!

ومشكلة الترجمة واختلاف أوعية اللغات المختلفة مشكلة كبيرة لابد من الانتباه لها، سواء فى تناول التراث الإسلامى أو تناول العلوم الحديثة ذات الارتباط الوثيق بالآخر. فالمفاهيم الإسلامية لم تُترجم إلى اللغات الأخرى، ولم يُبذَل فيها ما بُذل مثلاً فى إعداد الترمنولوجى الهندوكى الذى نقل إلى فهم الآخرين فى قواميس كبيرة ؛ حيث إن دارس الفلسفة والأديان والمجتمعات فى الإنجليزية أو الفرنسية أو غيرهما يسهل عليه أن يفهم الترمنولوجى الهندوكى حتى بالحكاية الصوتية. وعندما جاء «رينيه جينو»(*) الفرنسى ليترجم عن الإسلام لم يجد ما يترجم به سوى الترمينولوجى الهندوكى. فكلمة «شيخ طريقة» مثلاً لم يجد لها مقابلاً فرنسيًا فأخذ كلمة «جورو» الهندوكية. وعندما جئنا نحن لننقل عن الرجل لم نجد فى القواميس الفرنسية هذه الكلمة «جورو».

هذا ما نحاول أن نقوم به نحن حاليًا إزاء نحو ثلاثمائة مصطلح دخلت الإنجليزية من قبيل Haj, Jihad, Umma, Ulama ... . والترجمات الصوتية عن العربية الموجودة حاليًا فى الغرب لم تؤخذ لا من اللغة العربية ولا من الأصول أو العلوم الإسلامية، إنما من الحياة المشهودة فى بلاد المسلمين ومن العقليات القائمة.. وهذا مكمن خطر يزيد من تعميق هوة سوء الفهم المتبادل. هم يرون مسلمين يتقاتلون فيترجمون ذلك تحت كلمة JIHAD وهو نوع من التحريف، فلا يكون فى تعريف الـ JIHAD إلا نوع من الإرهاب والإفساد فى الأرض وحب سفك الدماء. وقِس على ذلك تعبيرات «الإيمان» و«الدين» و«السياسة» و«النبى» و«الخلافة» و«الأمة» و«العلم».

والخلاصة أنه لا يوجد قاموس مفردات Vocabulary أو Glossary إسلامى.. هم صدّروا إلينا كلمات كثيرة سيما مع التقنيات المستوردة من قبيل الـ تى فى، الكمبيوتر، البرلمان، التيك آواى.. نستعملها فى العربية كما هى وبذات المعانى

(*) مفكر فرنسى أسلم، وسمى نفسه الشيخ عبد الواحد يحى، ولد ١٨٨٦م وتوفى ١٩٥١، وأسلم على يديه أعداد كبيرة فى الغرب.

التى يقصدونها، فلماذا لا نقول عن العلم «ELM» إذا لم نجد فى الإنجليزية ما يقابل ما عندنا..؟ المسلمون الأوائل صنعوا الجسر بينهم وبين الآخر على أساس مما عند المسلمين أنفسهم، فعرّبوا الآخرين، بينما نحن اليوم ـ وفى هذه اللحظة التاريخية ـ نصنع الجسر من عندهم، وندّعى أنه مزيج مما عندنا وعندهم. نحن نتوسل إلى لغاتهم كى تقبل كلماتنا ومفرداتنا لتوضع فى أوعيتهم! هذه المشكلة الكبرى فى عدم الفهم التام لهذه القضية. فالمطلوب الآن فى ظل المغلوبية الحضارية، وتبعية حضارة المغلوب لحضارة الغالب، أن نتعرف إلى الآخر الغالب وإلى لغته.

وبالنسبة للمصطلحات الملتبسة بين دارس العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصر وبين النصوص التراثية، فقد يرى البعض أن ثمة ضرورة لوجود وسيط يقف بين دارس العلوم الاجتماعية ودارس العلوم الشرعية لفض مضامين هذه المفاهيم. لكننا ـ فى هذا السياق الذى نحن بصدده ـ نسعى لما هو أعمق وأبعد من ذلك، نريد أن يكون الدارس هو المنتِج نفسه للمعرفة وللعلم وللمفهوم، والقادر على نقله والتعامل به، وإن كان الأمر مشتملاً على الكثير من العقبات والصعوبات.

٥ ـ من أدوات التعامل مع العلوم التراثية لتأسيس «الفهم»:

تتألف أداة التعامل مع العلوم التراثية لتأسيس «الفهم» من مكونات عدة، لعل من أهمها مكوّنيْن رئيسيْن: الأول: عناصر الرؤية للعالم الخارجى عند الكاتبين للتراث الإسلامى، والثانى: الأداة اللغوية التى يمكن أن نفهم النص التراثى بها.

أولاً: عناصر الرؤية للعالم الخارجى:

لكى أستكشف عناصر الرؤية التراثية للكون والوجود والإنسان والحياة، أحتاج أن أقوم برحلة فى العقلية التراثية: عقلية الماوردى والجوينى والغزالى والنووى وابن تيمية وابن حجر، والسيوطى...إلخ، هؤلاء الذين عاشوا فى

الزمن التراثى، والذين حازوا ـ ولابد ـ أدوات لفهم القرآن والسُّنَّة، وأيضًا حازوا رؤى معنية للعالم الخارجي.

تتلخّص رؤية منتجى التراث للعالم الخارجى فى عناصر معينة، وذلك بصرف النظر عن مصادرها؛ لأن مصادرها شديدة التركيب كما أشرنا من قبل: بعضها من العقائد الإيمانية، وبعضها مستقى من مطلق التأمل والتفكّر فى الكون والأشياء وما وراءها، أو من خلاصة الفلسفة القديمة، أو من الاختلاط بحضارات أخرى تداخلت مع حضارة المسلمين كالهندية والصينية والفرعونية والفينيقية والآشورية والبابلية... وأخيرًا الحضارة اليونانية بتنوعاتها، دون الوقوف فقط عند مدرسة أرسطو الأكثر شهرة ـ حيث كانت ثمة مجموعة كبيرة من الأفكار التى وردت عن أمثال فيثاغورث وسوفوكليس وسقراط وأفلاطون وغيرهم.

وهذا الترتيب للمصادر ليس مقصودًا بالضرورة، إنما ذكرتها لبيان أن هناك مصادر أخرى غير المصدر الأرسطىّ الذى عدّه البعض هو كل شىء أو المصدر الأوحد، وليس الأمر كذلك، فقد تعامل المسلمون مع هذا المنطق الأرسطىّ بالحذف والإضافة، ومع مصادر أخرى.

ومن الصعب ـ حتى عند أهل التراث ـ أن نتبيّن ـ بالضبط ـ من أين أتت هذه العناصر للرؤية الكونية؛ لأنها قد تأتى من أحد هذه المصادر أو من تفاعلها فيما بينها.. وأعتقد أن البحث فيها ليس مجديًا فى هذا المقام؛ حيث نركز أساسًا على مكونات الرؤية نفسها لا على مصادرها!

على كل حالٍ نعود لنتساءل: كيف كانت هذه الرؤية التراثية؟!

هذه الرؤية هى التى عُنى بها علم الكلام، وخلاصتها أنها كانت ترى هذا الوجود إما متحيّزًا أو غير متحيّز: والمتحيّز ـ لغة ـ إما أن يكون المائل المنصرف إلى جانب دون آخر، وإما أنه كل ما له حدود أو يشغل حيّزًا. والمتحيّز ـ فى هذه الرؤية ـ إما بسيط ويسمى «جوهرًا»، أو مركَّب ويسمى «جسمًا».

فالجسم ـ مثلاً ـ كجسم الكائن الحى المركَّب من عدة خلايا، بينما ما يمثل الجوهر هو الخلية الوحيدة أو المنفردة. فالجوهر هو أقل حالات المتحيّز، وكانوا يسمونه «الجوهر الفرد»؛ لأنه لا يقبل القسمة، ولو انقسم فَنِيَ.. وهذا ما تبنّاه الكثير من نظريات الطبيعة أو الفيزياء اليوم فى مسألة انشطار الذرة.

وهذا التصور فى «الجوهرية» ـ وإن أمكن أن يكون موجودًا بأكثر من مصدر من المصادر المذكورة ـ إلا أنه بالأساس مأخوذ عن العقيدة الإسلامية التى تقرر أن الله سبحانه وتعالى وحده ليس قبله شيء وليس بعده شيء، وليس كمثله شيء فى الوجود، بل كل شيء مخلوق له، هو سبحانه وتعالى خَلَقه، والتى ترى أن التسلسل باطل، وأن ثمة نهاية لكل موجود فى هذا الكون. فليس هناك ما هو «لانهائى» فى موجودات الكون إلا إذا كان مقدَّرًا (كالمستقبل) أو وهميًّا.. وكل كائنات الكون المحسوس متحيزة بين بداية ونهاية.

ثم «غير المتحيّز» فى هذا الوجود فيسمى «العَرَض»: وهو شيء موجود فى غيره لا يمكن أن يقوم بذاته دون غيره، مثل الصفات والأحوال: «كالفقر والغنى، والصحة والمرض، والسعادة والحزن، والقوة والذكاء واللون والطول... إلخ». كل هذه الصفات تمثل أعراضًا غير متحيزة بذاتها وتحتاج إلى محلٍ تحل فيه. فلابد لنعرفها من وجود الفقير والغنى و الصحيح والعليل والسعيد والحزين والقوى والأبيض... إلخ.

والله سبحانه وتعالى غير ذلك وفوق ذلك... ومن ثم فهو سبحانه وتعالى غير متحيّز لا هو جسم ولا جوهر، إلا إنه أيضًا ليس بعَرَض! والكلاميون قالوا بضرورة إخراج الحديث عن الله سبحانه وتعالى من هذه القصة وهذه التقسيمة. فحتى إذا قيل إنه «غير متحيّز» فإن عدم تحيّزه سبحانه وتعالى مختلف عن عدم تحيّز غيره!

ومن ثم رأوا أن المعلوم ثلاثة:

- الربّ تبارك وتعالى بصفات اللاهوت (الكمال) والرحموت (الجمال) والجبروت (الجلال).
- المُلك، وهو ما يدرك بالحِس بما فيه من عوالم الأشياء و الأشخاص والأحداث.. ويمكننى أن أسيطر عليه بالميكروسكوب أو التليسكوب أو بالحواس المجرّدة.
- الملكوت، وهو الموجود غير الواقع تحت الحس أو الحواس الظاهرة، كالملائكة والجنّ والأرواح...إلخ. لكن قد نصل إلى كشفه فى يوم من الأيام. وكل يوم نكتشف فيه شيئًا فإنه يدخل من عالم الملكوت إلى عالم المُلك الذى

نراه يتزايد عبر التاريخ البشرى، كاكتشافنا للكهرباء، الموجات، وكـ «الفيمتو ـ ثانية» وآلة التصوير التى نقلت التفاعل الكيميائى من عالم الملكوت إلى عالم الـمُلك (والذرة حتى الآن لا تزال فى عالم الملكوت، حتى إن بعض المدارس لا تزال تنكر وجودها بناء على أمور فلسفية و أفكار فيزيقية معينة!).

كل هذه الأمور أثرت فى العقلية المسلمة دون أن يقول أرسطو فيها شيئًا، إنما جاءت من اتباع ومتابعة العقيدة المستقرة.

وقد اعتمدوا على فكرة «الجوهر الفرد» هذه؛ من أجل الإثبات العقلى والرياضى للوجود الإلهى، ونفى المثيل. فقد نجم عنها رفض «التسلسل اللانهائى» رياضيًّا؛ مما أكد القول بأن إلى الله المنتهى، كما نجم عنها رفض مسألة «الدور» والتى تعنى أن الأشياء بينها علاقة إيجاد متبادل: هذا أوجد ذاك وذاك أوجد هذا ، بما يؤدى إلى حلقة مفرغة تشبه قصة البيضة والدجاجة كما أشرنا من قبل. فقد رفضوا ذلك على أساس أنه لابد من «بداية» خلق الله عندها أحد السببين فكان سببًا للآخر.

هذا فى المتحيِّز، أما العرَض فقد قال أرسطو: إن له تسعة أنواع، إلا أن المسلمين رأوا أن التحقيق يصل بهذه التسعة إلى اثنين فقط مرتبطين بسبع صفات (أعراض) أو أكثر، وقد صاغوا تقسيمة أرسطو للأولاد والمتعلمين ـ ساعتها ـ فى صورة أراجيز بسيطة، فقالوا:

زيد الطويلُ الأزرقُ بن مالكِ   فى بيته بالأمس كان مُتكى
بيده عودٌ قد لوَّاه فالتوى   فهذه عشر مسائل سُوا

زيد : الشخص وهو الجوهر أو الجسم المتحيّز، وهو على الجوهرية لا الجسمية، بينما الأعراض التسعة هى:

الطويل : الكمّ، ومنه المتصل (كالمتر...) و المنفصل (كعدد حبات القمح).

الأزرق : الكيف، كاللون والصحة و الذكاء... وغيرها.

ابن مالك : النسبة، المنسوب إلى مالك.

فى بيته : المكان.

بالأمس : الزمان.

مُتــــكئ: الوضع.. كراكع وساجد.
بيـــــده: المِلك، مثل «عندى» و«لى».
لـــــواه: الفعل.
فالتـــوى: أثر الفعل.

هذا ما قالوه عن أرسطو، غير أنهم قالوا: إن هذا كله يمكن أن يسمى «النسبة». وهذه النسبة لا تقتصر على هذه التسع فقط، فقد تكون أكثر منها بكثير. الأمر الذى يبين لنا أن تعاملهم مع معارف الآخرين قام كعملية انتقائية، لا كتقليد أعمى.

وإذا استطعنا أن نحدد هذه العشرة (المتحيّز و العَرضَ بصفاته التسع)، أمكننا أن نحدد ونشخص الوقائع والأحوال تشخيصًا كاملاً فى لحظتها الآنية بما يقارب الصورة الفوتوغرافية. **لقد أفاض ذلك على المسلمين الكثير فى توصيف ظواهر الواقع ورصدها، وهى المهمة الأساسية التى تشغل بال الباحث فى العلوم الاجتماعية الإنسانية الحديثة بدرجة كبيرة.**

إن هذا الاستعراض لجانب رئيس من كيفية إدراك الموروث الإسلامى للوجود من حوله وأثره على إدراك الوقائع الجزئية، يدفعنا لإعادة النظر فى هذا الموروث وسبر أغواره. إن تعبيراته فى مجال الرؤية الكلية - على اختصار عباراتها - قد تـنْبِئ بأن الكثير من نظريات القرن العشرين ومكتشفاته قال بها المسلمون، لكن بألفاظ أخرى معبرة عن لغتهم التى نسعى لفهمها والاقتراب منها.

فمثلاً، لماذا يُعد الضوء - بالأساس - هو أسرع شىء فى حركته؟ إجابة النظريات الحديثة - كما فى نظرية «الفوتونات» - تدور حول أن الضوء لا يسير فى خطوط مستقيمة إنما فى تموّجات وفى تقطعات، وهذا يعنى أن هذا الضوء يفنى، ثم يأتى غيره فى لحظات تقدر بالفيمتو - ثانية وأقل. وهذا نفس ما قررته الرؤية التراثية الإسلامية لكن بألفاظ مختلفة: أن كل الأعراض - ومنها الضوء - غير ثابتة، تفنى وتحيا فيما يقترب من اللازمن.

وكذلك استخلص المسلمون عقليًا من مجموع المصادر السابقة التى نوهنا

بها، وبناء على العقيدة الإسلامية التى تقول: ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ [الآية ٢٩، سورة الرحمن]، استخلصوا نظرية أساسية تسمى «نظرية الإيجاد والإمداد».

فهناك إيجاد (أى خلق): ﴿ أَوَلاَ يَذْكُرُ الإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ﴾ [الآية ٦٧، سورة مريم]، وهناك إمداد، وهذا الإمداد ﴿ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [الآية ١١٧، سورة البقرة]، مستمر متواصل لا ينقطع... ولو أن الله سبحانه وتعالى قطع هذا الإمداد لأفنى المقطوع عنه، وليس معنى ذلك أن يموت، فالموت خلْق جديد ﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ ﴾ [الآية ٢، سورة الملك]، بل يفنى أى يصير إلى عدم محض... فالله سبحانه وتعالى لا يزال خالقًا، وقَطْعُهُ الإمداد ـ ولله سبحانه وتعالى المثل الأعلى ـ هو كقطع التيار الكهربائى عن المصباح، فتختفى الصور وينطفئ نور الشاشة.

فالإمداد هو الذى يحفظ الإيجاد ويعطيه الحيوية، وهو من الله وحده لا يشاركه فيه أحد، ومن هذا فهموا معنى: (لا حول ولا قوة إلا بالله) بمعنى انقطاع كل قدرة أو حول أو طاقة إلا بعون الله ومدده، وفهموا دعاء الرسول ﷺ: (**لا تكلنى إلى نفسى طرفة عين**)[1] لأنه لو أوكلنى إلى نفسى فسوف أفنى، فلا حول لى و لا قوة فى أن أوجد نفسى، أو أن أبقيها إلا بالله العلى العظيم... وإذا وصل معتقد الفرد إلى هذا، وصل إلى درجات التوكل والتفويض، والانصراف إلى الله بكلية القلب والفكر والهمة فى العبادة والحياة. فأنا منه وإليه، ومن ذلك أيضًا نفهم المناجاة النبوية: (**لبيك وسعديك، والخير كله فى يديك، والشر ليس إليك، أنا بك وإليك**)[2].

(١) من حديث أنس قال النبى ﷺ لفاطمة: «ما منعك أن تسمعى ما أوصيك به؛ أن تقولى إذا أصبحت وإذا أمسيت: يا حى يا قيوم برحمتك أستغيث، أصلح لى شأنى كله ولا تكلنى إلى نفسى طرفة عين». أخرجه النسائى والبزار. فتح البارى، الجزء ١٢.

(٢) جزء من حديث: (وجهت وجهى للذى فطر السماوات والأرض حنيفًا وما أنا من المشركين، إن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين، اللهم أنت الملك لا إله إلا أنت، أنت ربى وأنا عبدك، ظلمت نفسى واعترفت بذنبى فاغفر لى ذنوبى جميعاً، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت، واهدنى لأحسن الأخلاق لا يهدى لأحسنها إلا أنت، واصرف عنى سيئها، لا يصرف عنى سيئها إلا أنت، لبيك وسعديك، والخير كله فى يديك، والشر ليس إليك. أنا بك وإليك، تباركت وتعاليت، أستغفرك وأتوب إليك) ١٦٧٢ صحيح مسلم، جزء ٦، باب ٢٦، كتاب صلاة المسافرين.

كانت هذه هى العقيدة السائدة حتى القرن التاسع عشر الميلادى، لكنها كانت حاضرة بالأساس فى النخبة. فالأمة اليوم جهلت وتحولت إلى أمة أميَّة تجهل دينها وقرآنها، تقريبًا منذ ما بعد القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى)؛ حيث انتهى عصر توليد العلوم، وبدأ عصر الزخم العقيم. فعلى سبيل المثال: يقيم (الفخر الرازى) حفلاً ضخمًا ليعرض فيه ألف دليل على وجود الله سبحانه وتعالى، بينما كان تعليق إحدى العجائز على ذلك: أكان لديه ألف شكٍّ فى وجود الله؟ فهذا مما نقصده بالزخم العقيم.

ومن ناحية أخرى، فلابد من ملاحظة أن أسس بناء الحضارات شيء، وما تقوم عليه هذه الحضارات من فلسفة ورؤى شيء آخر. لكن هناك خلطًا شائعًا بين الفلسفة المؤسسة للحضارة وبين الواقع الماثل لها؛ الأمر الذى يثير العديد من الجدالات. فالتقدم الحضارى له قوانينه، والتميز الحضارى له قواعده.

وقد تقدم المسلمون وهم يجيبون عن هذه الأسئلة الكبرى كأسئلة كلية أولية، وكذلك تقدم الغرب دون أن يجيب عنها!، فهذه القضية وإن كانت تؤثر فى صبغة الحضارة، إلا أن عملية البناء الحضارى لها وسائل أخرى. فالرؤية الكلية الخاصة بى تقول لى: اعبد الله، ومن ثم فإننى أبنى كل حضارتى على: عبادة الله عز وجل فهى حضارة تعبُّد، وعلى عمارة الكون: ﴿وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [الآية ٦١، سورة هود]. ومن ثم إذا تعارضت عملية البناء مع العمران وكانت ذات مفاسد، فإن منظورى يمنعنى من المضى فى هذا السبيل، ويضطرنى للبحث عن غيره... فلا أخترع الطائرة الخارقة للصوت التى تفسد الأوزون، وأبحث عن درء المفاسد قبل جلب المنافع!

وليس معنى هذا أن الآخر ـ الذى جعلها أسئلة نهائية وعاش بالشك ـ قد تقدم وبنى حضارته لأنه هكذا.. فالأساس هو السعى والجدية والاتساق. والغربى المعاصر سعى وعمّر دنياه على فلسفات ومفاهيم البراجماتية والتقنية والمادية، وسيادة مفهوم «السوق» وغيره، وانتهى إلى بناء هذه الحضارة بالحال التى هى عليها، وبنى حضارته بالجدية: أن يعمل بإتقان، أن يجيد العمل فى فريق وبروح الجماعة، ولأهداف محددة، وبوسائل ملائمة...إلخ.

وفى الغرب اتسق واقعهم مع فلسفتهم، حتى لو كانت فلسفة كفر وإلحاد، وبالاتساق يأتى الاستمرار.

وقد خفت صوت الحضارة الإسلامية وخَبَت نارها؛ لاختفاء الروح الجادّة منها بعدما كانت سائدة شائعة فى الأوائل كما نلحظه من مطالعة تراثهم، حيث بلغوا قمة المحبة والخوف والمعرفة فى تعلقهم بربهم ودينهم، وغاية الإتقان والجهد والتأنى فى بناء دنياهم على أساس ذلك. واستكانت الحضارة الإسلامية عندما فقدت (الاتساق): الاتساق بين العقيدة والسلوك، بين الرؤية والنظام السائد: سياسيًا كان، أو اجتماعيًا، أو اقتصاديًا. إن أسس الحضارة الإسلامية تراجعت بعد نحو الألف عام التى كان المسلمون فيها ينتجون حضارة وعلومًا، فبهتت خطوط المصحف، وهبطت الفنون، وتشرذم البرنامج اليومى للمسلم، ليس لأن الفلسفة والرؤية المؤسِّسة كانت معيبة أو معاكسة لحركة التقدم، بل لمخالفة المسلمين لسنن التقدم الحضارى المشار إلى بعض منها.

ومن حيث البقاء فهناك حضارات بادت وعقمت؛ لأنها قدمت البنيان على الإنسان، أما حضارة الإسلام فقد بقيت ـ وإن تراجعت ـ لأنها قدمت الإنسان على البنيان، وهذا ليس له علاقة بالتقدم.

لكن لماذا اختفت هذه العقلية التراثية؟ ما المشكلة التى آلت إلى الانفصال بين النص والواقع؟ إن المشكلة أن الإنسان المالك للنموذج المعرفى والمرجعية لم يعد يتعرض للمشكلات الواقعية وجذورها وما ورائياتها.. حدث هذا فى مصر منذ عصر محمد على ومشروعه حين فصل بين نوعى التعليم: مدنى ودينى،.. ومنذ أن قيل لرجل العلم الشرعى: إنك رجل دين لا رجل دنيا؛ ومن ثم يجب أن تبقى معزولاً عن مثل هذه الأشياء التى تجرى فى الواقع.. اليوم يقال له: لماذا لا تجتهد فى إعطاء الحكم الإسلامى، والحل الإسلامى لهذه المشكلات.. وهو أين هو منها؟ وبالمثل يُفعل مع الواقعى المتصرّف أو دارس العلوم الاجتماعية الحديثة، حين يُطالب بأن يكون إسلاميًا وهو منعزل تمامًا عن تعلم أى شىء فى هذا!

لقد آل ذلك إلى غياب الشريعة الإسلامية، ومن بعدها ضعف العقيدة فى واقع الأمة. فعلى سبيل المثال لما جاء الخديو إسماعيل ـ فى مصر ـ ساعيًا بالأساس للتحرر من الدولة العثمانية، والتى كانت لها ظلالها المعنوية الكثيرة كدولة خلافة إسلامية... ولما رآها تدعو إلى تطبيق الشريعة على النسق الذى ظهر فى «مجلة الأحكام العدلية»، ومع سعيه هو للانفصال دعا «مجدى صالح باشا»، فأقام تقنينًا للشريعة الإسلامية، إلا أنه لم يعُمل به حتى بعدما تم طبع ترجمته؛ لأنه ظل حبيس الأدراج.. وظلت المهاترات فى التقنين تتوالى حتى حُكمنا بقوانين ليست منا ولسنا منها فى شيء.

وذلك إلى أن جاء الدكتور السَّنهورى ووضع التقنين المدنى، ووضع أحمد باشا أمين القانون الجنائى ـ وذلك استنباطًا من مجمل القوانين أو التقنينات العالمية. ولما شرح السنهورى مطوّله فى القانون المدنى ـ فى اثنى عشر جزءًا ـ جاء شرحه من قوانين شتى: بلجيكى، فرنسى،.. ومن الشريعة الإسلامية أيضًا. ونحن الآن محكومون بها، وبعضها ناتج عن المبادئ العامة للعدل التى يحكم بها كل قاض.. ولم يبق من الشريعة سوى قوانين ما يُعرف بالأحوال الشخصية وبعض نظَريات العقود...إلخ.

إذن هناك فصام بين العقيدة والشريعة من جهة، وبين النظام القائم، وهذا الحال لا يمكن أن تقوم فى ظله حضارة أو سلوكيات تحضُّر.. وانظر لماذا يتعمد الناس كسر إشارات المرور ولا يشعرون بالخجل، بل الأدهى أن المسئول عن متابعة هذه المخالفات لا يجد غالبًا فى نفسه داعيًا لضبط المخالفين أو معاقبتهم. أما لو علم أن ذلك منبثق عن عقيدته، وأنه محكوم بالشرع الذى يؤمن به، فلا شك أنه سيقوم بعمله هذا من باب التعبد لله رب العالمين... إن هذا هو ما يثير إعجابنا بالغرب وسبق أن أشرنا إليه: الاتساق.

ثانيًا: الفلسفة اللغوية:

تلعب «الفلسفة اللغوية» دورًا مهمًّا جدًّا فى فهم التراث، بعد فهم التصور الكلى الذى سيطر على الأذهان تَلَقِّيًا وأداءً وفهماً للكون والإنسان والحياة. فاللغة موروث وليست مخترعاً، أى إن وضع الألفاظ بإزاء المعانى أمر يرثه

الإنسان ولا يصطنعه. ومن أجل ذلك كان لابد عليه أن يدرك ذلك الوضع، فيفهم دلالات الألفاظ، وقد اهتم المسلمون القدماء جدًّا بهذه القضية: قضية دلالات الألفاظ.

ودلالات الألفاظ جعلتهم يتكلمون عن قضية «الجذور اللغوية» التي هي موجودة في المعاجم، لبناء النظام الصرفي الذي يُخرِج من هذه الجذور الفعلَ الماضي، والمضارع والأمر، واسم الفاعل واسم المفعول، والمصدر، والصفة المشبَّهة، واسمي المكان والزمان... وسائر أنواع التصاريف اللغوية التي تستعمل في مواطن شتى. وهذا درسوه بتفصيل كبير جدًّا، وكشفوا من خلال هذه الدراسات أشياء كثيرة، نسميها الفلسفة اللغوية.

والحقيقة أن دراسة هذه الفلسفة اللغوية بمثل هذه الخطوات التي سوف نتعرض لها يجعل الإنسان أكثر فهماً سواء للنصوص الشرعية أو للكتابات التراثية. وسوف يزداد الأمر جلاء فيما بعد عند التعرض لنص تراثي وتطبيق ذلك عليه «في القسم الثالث من الكتاب». وهنا سوف نتطرق إلى بعض التفصيلات ـ التي وإن لم يتم إيرادها لذاتها ـ إلا أنها تسهم في بيان الفجوة القائمة بين الباحث المعاصر ـ طالب العلم ـ وبين تراثه، ومدى أهمية إعارة العربة اللغوية أهمية أكبر كي نصل إلى الأهداف بكفاءة وفاعلية.

فلنبدأ من المكون الأساسي للكلمة وهو الحرف. والحرف له نوعان: حروف المباني، وحروف المعاني.

حـــروف المبـانـــي:

حروف المباني ثمانية وعشرون حرفاً في لغة العرب، وكانت قديماً مصاغة في صورة تسمى «الأبجدية»؛ لأنها كانت تبدأ بكلمة «أبجد»: (أبجد هوَّز حُطّي كَلَمُن، سعفص قرشت ثخذُ ضظغُ). ثم تم تطويرها فيما بعد، حتى وصلنا إلى نظام يُسمّى النظام الهجائي أو الألفبائي، وهو النظام الذي تعلمنا عليه حديثًا (أ،ب،ت،....،هـ،و،ى)، وسمى الهجائي؛ لأنها الحروف التي نتهجّى الكلمة بها.. هذه الحروف تسمى حروف المباني، وهي *لا معنى لها*، فالألف وحدها لا معنى لها في اللغة العربية!

وبالمناسبة، تشترك اللغات السامية فى اثنين وعشرين حرفاً، وتنفرد العربية عن بعض اللغات السامية فى ستة حروف. والأبجدية أيضًا كانت تشير إلى هذا فمن (أبجد) حتى (قرشت) هذه هى الاثنان والعشرون حرفاً التى تشترك فيها العربية مع العبرية والآرامية والسُّريانية والحبشية وهكذا. أما (ثخذُ ضظغُ) فتنفرد بها العربية عن اللغات الأخرى. ولذلك يسمّون هذه الحروف الستة بـ «الحروف الروادف»؛ لأنها مُردَفة أى ملحَقة. وهذه الاثنان والعشرون حرفًا المشتركة ـ تقريبًا ـ هى الحروف اللاتينية أيضًا، مع إسقاط الحاء وإضافة الثاء.

فهذه حروف المبانى التى يهتم بها الذين يدرسون «الأداء الصوتى» ودارسو «التجويد». وقد صنفها القدماء واستنبطوا لها صفاتٍ ومخارجَ، وحقًّا ومستحقًّا: الحق يعنى إخراج الحرف من مخرجه الخاص به: من الحلق ومن وسط اللسان، ومن طرف اللسان، ومن مجموعة الأسنان، ومن الشفتين، ومن الخيشوم أو الأنف. والمستحق مراعاة موضع الحرف من الحروف المجاورة له وأثر نطق الحروف على بعضها البعض. ولهذا، فإن من الإعجاز أن القرآن الكريم ورد إلينا بالأداء الصوتى نفسه الذى تركه لنا رسول الله ﷺ؛ أى بالطريقة الصوتية المعيَّنة التى تجعل كل حرف له اعتبار. وهناك جدول يحفظه رجال التجويد، وله أداءات مفردة، وأداءات مركّبة، ثم يتراكب ثم نتعلم علم التجويد فى أحكام التنوين والنون الساكنة وأحكام الميم والراء واللام، وحروف المد.. وغير ذلك.

فحروف المبانى ـ وإن لم تكن لها معانٍ فى ذاتها ـ إلا أن الأداء الصوتى الصحيح لها هو من الضرورة بمكان فى ثقافة أمة اعتادت على نقل تراثها مشافهة، ونقلت بهذه الطريقة كتاب الله عز وجل، وحديث رسوله ﷺ، وقد ارتبط بذلك فنون الفصاحة والخطابة والبيان فى التراث الإسلامى، وهى فنون لا تزال لها مكانتها، بل وتعد من المهارات الاجتماعية والسياسية التى تدرس ويعنى بها فى الحضارات المختلفة.

حـــروف المعـــانـــى:

وحروف المبانى هذه نبنى منها الكلمة، لكنها تختلف عن «الكلمة» نفسها فى اللغة العربية، والتى نجدها على ثلاثة أنحاء: الاسم، والفعل، والحرف... الحرف هنا ليس هو حروف المبانى، إنما هو هنا حروف المعانى التى يؤدى كل واحد منها معنًى معينًا، وهى عندى فى اللغة العربية تسعون حرفًا، على خمسة أقسام:

منها ما هو حرف واحد مثل: الواو، الباء، الكاف، الفاء، اللام...، ومنها ما هو حرفان مثل: من، في، عن، لن، إنْ...، ومنها ما هو مكون من ثلاثة حروف مثل: إلى، على، ثمَّ، إنَّ...، ومنها المكون من أربعة مثل: لعلّ، كأنَّ...، ومنها ما هو من خمسة مثل: لكنَّ (وهى تُنطق: لاكنَّ بألف مدٍّ، لا تكتب، وبشدّة على النون). وليس هناك ما هو مكوّن من أكثر من خمسة حروف.

هذه التسعون حرفاً، إما أن لهم عملاً أو ليس لهم عمل، أى إما أن تؤثر فيما بعدها أو لا تؤثر، فبعضها يَجرُّ، وبعضها يَنصب، وبعضها يَجزم، وبعضها لا عمل له ولا أثر. لكن الأثر شيء والمعنى شيء آخر. فهذه الحروف تُسْتعمل فى ستة وخمسين معنى. والمعانى الستة والخمسون منها: الابتداء، والغاية، والانتهاء، والتبعيض، والظرفية، والاستعلام، والاستفهام، والقَسَم، والتحضيض، والتمنى، والترجِّى، والتأكيد... وهكذا.

وعندما نرسم جدولاً فيه التسعون حرفًا بصورة رأسية تقابلها الست والخمسون وظيفة بصورة أفقية، نجد أن الحرف الواحد قد يدل على معنى أو اثنين أو حتى قد يدل على نحو خمسة عشر معنى! فمثلاً «الباء» تدل على أشياء كثيرة منها: المصاحبة، الملابسة، الابتداء، الظرفية، السببية،... ففى قوله سبحانه وتعالى ـ ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ﴾ [الآية ١٢٣، سورة آل عمران]. تدل هناك على المكان أى الظرفية؛ أى «فى بدر». أو فى قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا﴾ [الآية ١٦٠، سورة النساء]. فهى هنا بمعنى: «بسبب ظلمٍ من الذين هادوا»، فنقول: دلالتها على السببية.

	مِن	إلى	كم	هل	مع	الباء	الواو	إن	إنَّ	أو	..
السببية	✓					✓					
العطفية		✓			✓		✓			✓	
الشرطية			✓					✓			
التوكيد									✓		
الاستفهام			✓	✓							
....											

هذا الجدول البسيط يساعد بقوة للدخول إلى عمق اللغة، ويجعل الإنسان من أقرب طريق يفهم العربية بعمق شديد.

فهمُ فلسفة حروف المعانى هذه ينقل الإنسان إلى أعماق أخرى، ويرتقى بتعامله مع التراث الذى كُتب بالعربية ـ وعلى يد فقهاء لغة مدركين لفلسفتها ـ إلى آفاق عالية، حتى يجد الإنسان وكأنه قد انفتح على نور بعد الظلام.. لأن الانبهار الشديد بالقرآن ـ الذى يجب أن يتمتع به المؤمن ـ يأتى من إدراكه وفقهه لمجموعة من القواعد الأساسية، أوَّلها إدراك فلسفة اللغة وفلسفة الحروف. وقد أدرك ابن هشام هذه المسألة، وأن اللغة العربية يمكن أن يكون لها مدخل من حروف المعانى، فألف كتابًا ماتعًا أسماه «منع اللبيب عن كتب الأعاريب»: أى دعك من كتب النحو والإعراب هذه، وتعالَ نفهم العربية جيدًا بطريق أخرى. وهو كتاب يجعل المدخل لفهم العربية قضية حروف المعانى.

ثم هناك قضية الفارق بين الأثر وبين المعنى فى الحرف:

الأثر هو ما يصنعه الحرف بما بعده من حالات الإعراب «الجزم ، النصب، الجر...». فهناك عشرون حرفًا من التسعين تجرّ ما بعدها وتسمى حروف الجرّ:

هاك حروف الجر وهى: من، إلى، حتى، خلا، حاشا، عدا، فى، عن، على
من، منذ، ربَّ، اللام، الكاف، واوٌ ، وتا، والباء، والكاف، ولعل، ومتى

وهناك حروف أخرى تنصب وتسمى حروفاً ناصبة، كأن تنصب المبتدأ وترفع الخبر على خلاف (كان) وأخواتها، وهى:

لإنَّ، أنَّ، ليت، لكنَّ، لعــلْ كأنّ ، عكس ما لـ «كان» من عملْ

أما كان وأخواتها فترفع المبتدأ وتنصب الخبر.

ترفع كان مبتدًا اسمًا، والخبر تنصبه، كـ «كان سيدًا عمر»

هذه الحروف أيضاً مقسمة إلى أقسام: منها ما يدخل على الفعل، ومنها ما يدخل على الاسم، ومنها ما يدخل على كل منهما، ومنها ما له أثر، ومنها ما ليس له أثر، ومنها ما له معنى واحد، ومنها ما له أكثر من معنى أو وظيفة. فـ «هل»: لا أثر لها، ومعناها أو وظيفتها الاستفهام، وتدخل على الفعل والاسم، و«فى»: من حروف الجر باعتبار الأثر، ومن حروف الظرفية باعتبار المعنى، ولا تدخل إلا على الاسم، و« لم»: من حروف الجزم باعتبار الأثر، وهى تنفى باعتبار المعنى، وتدخل على الفعل فقط.

ولكل حرف استعمالاته الممكنة ولا يمكن استعماله فى غيرها، فلا يصح أن نأتى بحرف مثل: (الكاف) للاستفهام؛ لأن الكاف لا تستعمل للاستفهام، ولا يمكن أن نستعمل الحرف (فى) للسببية؟

فى هذا الجدول اللطيف الذى نتخيله نجد أمراً آخر: إن الحرف قد يستعمل فى معانٍ قد تبلغ الخمسة عشر معنى كما قلنا، فكيف ذلك؟ قالوا: إن معنىً معينًا منها هو على سبيل الحقيقة، والمعانى الأخرى على سبيل المجاز. فالحرف يستعمل فى معنى معين بشكل مكثف أو أكثر تداولاً، ثم بصورة أقل قد يستعمل فى معانٍ أخرى. فالباء ـ مثلاً ـ هى فى الأصل للسببية، أما عبارة (ببدر) التى جاءت فيها للظرفية فهى قليلة؛ ولذلك ليس هناك سوى هذا المثال.

فهل يمكن أن يستعمل اللفظ أو الحرف فى معنيين مختلفين حقيقةً؟ نعم، وهذا ما يُسمى بالمشترك، حيث يكون معنياه على الحقيقة وليس فيه مجاز. وسوف نتعرض له لاحقًا.

التعلــق:

هذه الحروف حروف معانٍ؛ بمعنى أنها مرتبطة فى التكوين للجملة

العربية بفعل. وهذا ينقلنا إلى شيء آخر. فنحن حتى الآن نتكلم فى المفرد؛ أى فى الألفاظ، فى الحروف، مبانٍ ومعانٍ، كألفاظ وحروف مفردة، لكن عندما تتحول إلى التركيب فى جملة فإنها تتحول إلى قصة أخرى، لابد من الوقوف عليها من أجل الفهم الأعمق الذى نحن بسبيله. هذه الحروف ـ فى التركيب ـ لابد أن تتعلق بفعل أو ما يقوم مقام الفعل.. سوف نرى ـ لاحقًا أيضًا ـ لماذا الفعل أو ما يقوم مقام الفعل؟ وما هو الذى يقوم مقام الفعل فى الواقع المعيش؟ إنه منطق أتوا به من التجربة الخارجية، حتى أصبحت اللغة كأنها كائن حى فى نموها وفى تفاعلها.

كل حرف له فعل مختص به، هذه أول حقيقة. فالأفعال نوعان: فعل يتعدَّى إلى المفعول ويرتبط به مباشرة، وفعل يرتبط بالمفعول عن طريق حرف، وهذا النوع الثانى ـ الذى يسمى الفعل اللازم ـ لكل فعل فيه حرف، أو قل: لابد لكل حرف من فعل.

ومن ثراء اللغة وعمقها ما يسمى بالتضمين والإضمار: أى إنهم قد يستعملون أحياناً حرفًا آخر مع الفعل وليس الحرف الخاص به، وهم يعنون بذلك أن هذا الفعل قد امتلأ بفعل آخر وأصبح أمامى فعلان: فعل أنطق به، وفعل آخر أُضَمِّنه مع معنى الفعل الأول. من أين أتى إدراكى لهذا الفعل الآخر الكامن؟ جاء من الحرف.

يقول ربنا سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ﴾ [الآية ١٤، سورة البقرة]. وبالبحث فى اللغة نجد أن «خلا» ترتبط بحرف (الباءَ) وليس (إلى)، وفى الحديث (**لا يَخْلُوَنَّ رجلٌ بامرأة**)[1] وهو فى كلام العرب وشِعرهم قد استقر على ذلك. فكأن أصل القول هو: «وإذا خلوا بشياطينهم»، فماذا عن (خلوا إلى)؟

الحقيقة أن الفعل قد تشبَّع بفعل آخر يأتى معه الحرف (إلى) وهو (الاطمئنان)؛ لأن مما يصلح فى هذا السياق (اطمأن إلى). وبالتالى فالعبارة تكون عند فكّها: «وإذا خلوا باطمئنانٍ إلى شياطينهم قالوا إنا معكم». من أين جئت بالاطمئنان؟ من الحرف. ومن ثم أصبح هناك فهم أعمق للخلو. ولو لم

(١) جزء من حديث: (لا يخلونَّ رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم) ٣١١٠ كتاب الحج، باب ٧٤، مسلم.

أكن أعرف إزاءها قاعدة التضمين (تضمين فعل آخر يعبر عنه حرف)؛ لم أكن لأصل إلى هذا المعنى العميق الذى يصور حالة نفسية من العناد، حالة من النية المبيّتة، من استقرار النفاق فى قلوبهم باعتباره أمرًا مطمأنًا إليه لا رجعة فيه. هذا يعطينى أحكامًا وتصورات أخرى غير تلك المفهومة من مجرد أن أحدهم خلا بآخر. وكل ذلك فى كلمة واحدة، بل فى حرف واحد هو (إلى).

ومن التعلق فى التركيب أيضًا نجد (بسم الله الرحمن الرحيم)؛ حيث نجد حرف (الباء)، ونعتقد تلقائيًا أن هذا الحرف سيكون متعلقًا بفعل، فأين الفعل هنا؟ غير موجود! إذن لابد أن أقدِّره أى أتخيله. ويأتى هنا نوع من أنواع الوعى والفهم العميق للمناسبة التى لابد فيها أن أقدّر شيئاً غير موجود أمامى، وهذا ما يسمونه (الإضمار). وما الذى يكشف لى ذلك ويدفعنى إليه؟ إنها القاعدة التى ذكرناها: إنه لابد لكل حرف فى اللغة العربية أن يتعلق بفعل. فأين الفعل؟ ما المناسب؟

يمكن أن يكون التقدير عامًّا غير محدد المجال: نبدأ أو أبدأ بسم الله الرحمن الرحيم، ويمكن أن يكون تقديرًا خاصًّا محدد المجال: أقرأ أو تقرأ بسم الله الرحمن الرحيم. وقد يكون التقدير بالفعل «أبدأ، أقرأ...»، أو بما يقوم مقام الفعل كالمصدر مثلاً: ابتدائى أو قراءتى باسم الله. وقد يكون المقدَّر مقدماً: «أبدأ باسم الله»، أو يكون مؤخراً: «باسم الله أبدأ». ثمانية احتمالات. وهذه الاحتمالات الثمانية أتخير منها الأرجح والأنسب.

إذن الحروف لها قصة كبيرة أخرى. إننا ينبغى ألا نقف فقط عند أثر الحرف، و لا حتى عند وظيفته، بل ينبغى أيضاً أن نبحث فى سائر قضايا اللفظ: قضايا الاشتقاق، وقضايا الاشتراك، وقضايا الحقيقة والمجاز، بل نبحث أيضًا فى الجملة: التركيب والسياق والسباق واللحاق وغيرها. وما هذا الاستعراض إلا محاولة لاستفزاز العقل المعاصر لارتياد هذه الرحلة الضرورية.

أول أحوال اللفظ «الاشتقاق»:

عندما جمعنا الكلام العربى وجدناه غالبًا ما يتكون من ثلاثة حروف. بالطبع وجدنا بعضًا من الكلمات التى تتكون من حرفين، ومن حرف، مثل الحرفين:

(و، أو)، لكن الكلمة فى الأغلب أصلها ثلاثة حروف. ووجدنا عندنا ثمانية وعشرين حرفًا نريد أن نكوّن منها كلمات من ثلاثيات؛ (أى كل كلمة ثلاثة حروف)، فإنه بالتباديل والتوافيق يظهر لدينا نحو خمسمائة مليون احتمال لكلمات، هذا فى إمكانية أن أكوّن ثلاثيات. لكن ما ورد إلينا من لسان العرب لا يزيد على ثمانين ألف جذر لغوى، والباقى مهمل.. فالذى استعمله العرب من المتاح أقل بكثير جدًّا من الذى أهملوه، كأن المستعمل نحو اثنين فى الألف (٠,٢٪) من المتاح.

هذه الثمانون ألف جذر تكوّن ما يقرب من مليونى كلمة إلا قليلاً. فالجذر هو الثلاثى (أَكَلَ) والكلمة هى الجذر ومشتقاته: (أَكْل، آكل، مأكول، أكلة، مأكلة... إلخ).

وعندما نقارن العربية باللغة الإنجليزية ـ بإكسفورد مثلاً ـ نجد أن الكلمات التى تقابل ما عندنا نحو (٨٦٠) ألف كلمة غير الذى دخل فى الإنجليزية من الجرمانية والعربية واللاتينية وغيرها، هذا فى إكسفورد الكبير (الذى يبلغ نحو خمسة وعشرين مجلدًا). الكلمات فى (وبستر) لا تزيد على مائة ألف كلمة ـ كلمة لا جذر ـ، والكلمات فى (مايكل ويست) نحو أربعة وعشرين ألفًا. أما فى اللغة العربية فلدينا: ثمانون ألف جذر فى لسان العرب لابن منظور، وهو أكبر موسوعة موجودة فى هذا الباب. منها ثلاثون ألف جذر، فى المعجم الوسيط الذى أصدره مجمع اللغة العربية فى مصر. وأربعون ألفًا فى القاموس المحيط للفيروزآبادى.

كم جذر من هذه الجذور يشتمل عليها القرآن الكريم؟ يحوى القرآن (١٨٤٠) جذرًا؛ أى أقل من ٢,٥٪ من الجذور المستعملة فى اللغة. وهذا ينبئ أن الأمر سهل شيئًا ما، لأننى لو أتيت بهذه الجذور الـ(١٨٤٠) وتعاملت معها بهذا العمق؛ فسوف أتمكن من فهم القرآن بعمق أكثر، وأتمكن ـ مع بعض قواعد المستويات المختلفة للفهم ـ أى أن أفهم فهمًا آخر.

ومن ناحية أخرى، فإنه بعد الجذر تأتى الفروع، والفروع تسمى المشتقات، والتفريع يسمى الاشتقاق، وهذا الاشتقاق يتم على قواعد وأوزان فيما يسمى

بالصرف أو التصريف. وهذه الأوزان لها معانٍ ودلالات عامة فى كل الكلام. فالوزن يمكن أن يستعمل لقضية أو معانٍ معينة مثل: ما كان على وزن «فعْلَلَة» له علاقة بالصوت: صلصلة، سلْسلة، بَلبلة، جلجلة...إلخ، وما كان على وزن «تفاعَلَ» يعبر عن علاقة بين طرفين، مثل: تبايع، تشاجَر، تقاتَلَ...إلخ.

اللفظ بين الاشتراك والارتباط والافتراق:

الاشتراك فى اللغة العربية هو أن اللفظ الواحد يحتمل أكثر من معنى، والارتباط أن المعنى الواحد تعبر عنه الألفاظ المتعددة، والافتراق يعنى أن هناك فرقًا بين معنيين للفظين رغم التشابه.

فعلى سبيل المثال، هناك فرق بين الفقير والمسكين رغم التشابه الظاهر، ورغم استخدامنا اللفظين كمترادفين فى كثير من الأحوال. فليس من المعقول أن يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ..﴾ [الآية ٦٠، سورة التوبة]، ويكون الفقير هو المسكين، والمسكين هو الفقير، لابد أن يكون هناك فرق. فكأن الفقير هو المعدِم، كالذى يملك دَخْلَ فردين وهو يعول عشرة أفراد، فالفجوة كبيرة، والمسكين أحسن حالاً كالذى معه دَخْلَ سبعة أفراد ويحتاج لكفاية عشرة.

هنا شيء لطيف، يقولون: إذا اللفظان فى الذكر قد اجتمعا، فإنهما قد افترقا فى المعنى. وإذا فى الذكر افترقا، ففى المعنى قد اجتمعا.

الكذب والبهتان والافتراء، ما الفرق؟ إذا افترقت هذه الألفاظ اشتركت فى التعبير عن معنى الكذب، وإن كانت بدرجات وصور مختلفة. فالكذب حكاية عن الواقع بما هو غير الواقع؛ أى بالتغيير فيه. أما الافتراء فحكاية عن أمر لم يحدث من الأصل؛ أى يقوم المفترى بتأليف القصة. أما البهتان ففيه إيقاع الإيذاء على المكذوب عليه. فإذا ذكرت هذه الألفاظ متلازمة، تبين الفرق واضحًا، وإذا ذكرت كل واحدة على حدة فتعطى معنى الكذب... هكذا.

وهذه الجزئية يمكن أن نضعها فى الخصائص اللغوية، فهناك الاشتراك، والارتباط، والفروق.. وقد ألف القدماء فى هذا الباب كتبًا تحت عنوان «الفروق»، وهو مبحث يحتاج إلى دراسة متعمقة للمضى فى رحلة التعرف على العقل التراثى المسلم.

اللفظ بين الحقيقة والمجاز:

أيضًا من خصائص اللفظ العربى الحقيقة والمجاز. عندما أقول: رأيت أسدًا للحيوان المفترس، فهذا حقيقة، وإذا قلت: رأيت أسدًا لأعنى شخصًا شجاعًا فهذا يعتبر مجازًا. إذًا الاستعمال يؤثر فى اللفظ. وهذا باب واسع تتبين بعض معالمه فى مواضع تالية.

هذا عن خصائص اللفظ فى اللغة العربية بشكل رمزى، لكنها فى الواقع قصة كبيرة تحتاج إلى اجتهاد من الباحث المعنى بمطالعة التراث.

التركيب: الجملة العربية

لابد أن ندرس التراكيب اللغوية. فالجملة العربية مكوَّنة من ركنين ظاهرين وركن ثالث خفى:

١ـ **الركن الأول**: «**المسند إليه**»، ويطلق عليه فى علم المنطق «الموضوع»، ويطلق عليه فى علم النحو «المبتدأ» فى الجملة الاسمية، و«الفاعل» فى الجملة الفعلية. وفى علم البلاغة يطلق عليه «المسند إليه»؛ أى اللفظ الذى نسند إليه سائر الكلام.

٢ـ **الركن الثانى**: «**المسند**»، ويطلق عليه فى علم المنطق «المحمول»، ويطلق عليه فى علم النحو «الخبر» فى الجملة الاسمية، و«الفعل» فى الجملة الفعلية. وفى علم البلاغة يطلق عليه «المسند»؛ أى اللفظ الذى يتم إسناده إلى الموضوع ليكتمل المعنى؛ إنه يُخبِر عن «الموضوع».

٣ـ **الركن الثالث**: «**الإسناد**»، وهو عبارة عن الرابطة بين المسند والمسند إليه. وفى بعض الأحيان يطلق عليه «النسبة» أو «العلاقة» أو «الحكم» أو «الحمل» أو «الخبر» أو «الوصف»... ألفاظ كثيرة ومختلفة، لكن المعنى واحد.

مثال: المؤمنون مفلحون، وقد أفلح المؤمنون. فقضية الفلاح أسندت إلى (المؤمنين). المؤمنون مسند إليه، أو موضوع أتحدث عنه، والمسند (مفلحون، وقد أفلح). وفى النهاية عندى ثلاثة عناصر: اثنان ظاهران وهما المسند والمسند إليه، وثالث معنوى وهو عملية الإسناد نفسها.

النحو:

العرب لهم الفضل فى نطق هذه الجملة بطريقة صحيحة منضبطة على وجوه

الإعراب؛ أى علم النحو. والنحو أو الإعراب هو الضابط الذى يمنح الجملة معناها، وهو قادم من المعنى أيضًا، كما قالوا: «الإعراب وليد المعنى». فالمعنى يتخلق فى الذهن كتصور، ثم يريد المرء أن يخرجه فى كلام، فتبدأ عملية «التعبير» التى لابد أن تتكون على أرضية اللغة. فتبدأ بإدراك حروف البناء (حروف المبانى) ومنها تكوِّن اللفظ بالصرف (تطوير المشتقات من الجذر اللغوى الثلاثى غالبًا)، ثم تتحرى حال اللفظ فى علاقته بسائر الألفاظ (الاشتراك والارتباط والافتراق و...) وتتحرى عادة الاستعمال (الحقيقة والمجاز، التقديم والتأخير...) ووظائف الألفاظ (المعانى والدلالات)، ثم تركيب الجملة بضم المسند إلى المسند إليه. وهذا التركيب أو الضم الأخير ليس مجرد رص كلمات إلى جوار بعضها البعض، فقد لا تؤدى المعنى المطلوب.

ففى المثال السابق لا يصح أن نقول: مفلحون المؤمنون، ولا أن نقول: قد المؤمنون أفلح. فهذه تراكيب غير صحيحة، والسبب عدم تحرى قواعد النحو التى «تُعرب» عن المعنى وتخرجه واضحًا عند تجميع الألفاظ، على نحو منضبط.

وهناك قواعد للإعراب وأدوات وآليات يسهل التدرب عليها، وهى تستوعب كافة أحوال الجملة العربية، وأحوال الألفاظ (الحرف والفعل والاسم) فيها: كالفعل، متى يكون مرفوعًا؟ ومتى يكون منصوبًا أو مجزومًا؟ فهناك أدوات ناصبة، وأدوات جازمة، وهى أدوات تمنح الفعل شكلاً من النصب والجزم، كما تمنحه معنًى من النفى أو الأمر أو النهى أو التعليل... إلخ.

كذلك الاسم يقع بين الرفع والنصب والجر حسب حالته فى الجملة وما يتقدمه من أدوات وكلمات. فهو مرفوع على أنه مبتدأ، أو اسم لـ «كان وأخواتها» التى ترفع المبتدأ وتنصب الخبر، أو خبر لـ «إنَّ وأخواتها» التى تنصب المبتدأ وترفع الخبر. وما إلى ذلك. كل هذا عبارة عن نحو.

البلاغة:

لكن هناك علمًا آخر يتعلق بـ «طريقة أداء هذه الجملة العربية»، بما يكمل الصورة للفلسفة اللغوية العربية، وهو علم البلاغة. فطريقة أداء الجملة تقوم على

قاعدة: **موافقة الكلام لمقتضى الحال**؛ وهذه هى البلاغة. ما هو **الحال**؟ إنه حال السامع. السامع قد يكون خالى الذهن من القضية التى أُحدِّثه فيها، وقد يكون مترددًا تجاهها، قد يكون منكِرًا لها.

فإذا كان السامع خالى الذهن، فالعبارة تأتى بسيطة (الشجرة مورقة)، هذا هو الحال حين أتحدث مع شخص يريد التعلم، وهو يسمعنى للمرة الأولى، لا يوجد بينى وبينه شىء يمنع تصديقه لكلامى. لكن الشخص المتشكك الذى لا يزال يتساءل: هل الشجرة مورقة أم لا؟ أقول له: (إن الشجرة مورقة). ففى الجملة الأولى لم يكن هناك أى تأكيد، على خلاف الجملة الثانية التى فيها أداة توكيد (إنَّ). أما فى الجملة الثالثة ففيها تتم زيادة التأكيد؛ لأن السامع منكِر رافض للقضية، فأقول مثلاً: (إنَّ الشجرة لمورقة، أو واللّه إن الشجرة لمورقة)، هكذا بأداتى توكيد أو ثلاث.

وفى بعض الأوقات يكون الشخص خالى الذهن ولكن ـ لسوء إدراكى لحاله أو لما ينبغى أن أعامل به الحالات المختلفة ـ قد أحيله متردّدًا أو منكرًا، ولذلك أحدثه على أنه متردد أو منكِر. كما أن مقتضى الحال والتعبير يكشف نفسية المتكلم ونظرته للمتلقى. وهذه لا شك أمور على درجة عالية من الأهمية لكل من الباحث الذى ينحصر عمله بين القراءة (التلقى) والفهم (الاستيعاب) والكتابة (التعبير والأداء)، كما هى مهمة للداعية، وكل مسلم داعية لدينه.

هذه اللغة العربية هى التى تعبر عن العقل المسلم، وهى تحمل فى طياتها أصول هذا العقل التراثى ومنتجاته وأساليبه فى التعامل مع الواقع أو الوجود. ومن ثم فهى وعاء الفكر الإسلامى ووعاء العلم الإسلامى؛ وبالتالى، ينبغى أن تكون أصلاً فى محاولة إعادة ابتناء المنظور الإسلامى فى العلوم الحديثة الاجتماعية والإنسانية.

وختامًا، فهذه رحلة مختصرة فى ذهن رجل من عصور ما نسميه بالتراث: ما هى الآليات التى كان يفكّر بها؟ وكيف كان يفكّر؟ ماذا كان يرى؟ كيف كان يفهم.. وكيف أثر ذلك فى الوعاء اللغوى أو تأثر به؟

القسم الثانى

مقدمة ١ ـ فى المدخل التراثى للعلوم:

يتبدى للبعض من الوهلة الأولى أن علم أصول الفقه فيه شيء من الصعوبة، وقد نسلم بذلك من جهتين: الأولى ـ أنه علم مركب؛ بمعنى أن إدراكه والتعمق فيه يحتاجان إلى كثير من العلوم المساعدة، حتى إن بعض العلماء اعتبره من العلوم البينية؛ أى إنه مكوَّن من فصول من علوم مختلفة؛ كعلم اللغة، وعلم الفقه، وعلم العقيدة، وغيرها مما هو مُضَمَّن فى مباحث علم أصول الفقه. ولكن هناك أيضًا من العلماء من يرى أن علم أصول الفقه علم مستقل بذاته، وإن كان فى حاجة إلى علوم أخرى حتى يستمد منها ويستفيد بها لمسائله.

أما الجهة الأخرى من جهات الصعوبة لهذا العلم فهى أنه قد صيغ بعبارات فيها نوع من التركيب؛ لأنه يعبر عن معانٍ عميقة يحتاج الإنسان حتى يدركها أن يكون على دراية بكثير من المعلومات. ويزيد الأمر صعوبة أننا فى واقعنا العلمى الراهن وفى طريقة تفكيرنا وفى طريقة اطّلاعنا على المعلومات انفصلنا عن طريقة السلف فى الصياغة وعمق الفهم للمفردات والتراكيب.

ومن هذا المنطلق، فلن تقتصر هذه التطوافة على مجرد مناقشة علم أصول الفقه، أو استعراض نظرياته، ولكننا ـ وبرغبة فى تقريب الصورة من الباحث الاجتماعى المعاصر ومن المثقف المسلم بصفة أعم ـ سنحاول أن نجعلها تمتد إلى سائر ضروب التراث؛ وذلك بهدف وضع طريقة لفهم ما كتبه الأقدمون من السلف الصالح، لاسيما فى علم أصول الفقه؛ حتى يمكن الوصول إلى درجة نشعر فيها أننا يمكن أن نفهم هذا التراث. أى إن ثَـمَّ هدفين: **الأول**: ارتياد رحلة فى العقل العلمى الذى أنتج التراث الإسلامى ومنه علم أصول الفقه، **والثانى**: استعراض علم أصول الفقه ذاته كنموذج على ذلك، وسوف نصيغ الهدف الأول من خلال الثانى.

وكما سبق أن ذكرنا، كان لدى السلف خلفيات لا يكتبونها فى الكتب؛ لأنها مثَّلت مسلمات فى الجو العلمى ساعتها، وكانت تُنقل عن طريق الفهم بين الأستاذ (أو الشيخ) وتلميذه، أو تكتب فى المقدمات، ثم تختمر فى المضامين. والقارئ حين يطالع فى أى من العلوم التراثية، سواء النحو أو الفقه

أو الأصول أو غيرها، لن يجد هذه الخلفيات بطريقة واضحة، بل سيجد معلومات مباشرة تحتاج ـ لفهمها ـ إلى معرفة مسبقة بهذه الخلفيات. ومن ثم سنحاول إلقاء بعض الضوء على بعض من هذه الخلفيات التى بُثَّت فى تراثنا الإسلامى من خلال علم الأصول.

كان العالِم فى التراث الإسلامى ـ إذا ما أراد الدخول فى أى علم من العلوم ـ لابد أن يتعرض إلى ما يمكن تسميته بـ «المبادئ العشرة» معتبرًا أنها مقدمة كل علم، وهى التى إذا ما عرفها طالب العلم تشوَّفت نفسه لطلب هذا العلم، وبدونها يكون ذلك العلم بالنسبة له من المجهول المطلق الذى لا تتطلع النفس إليه لتعرف ما هو. ولذلك كانوا أحرص على ذكر المبادئ العشرة، وحتى لا ينساها الطلاب فكانوا يضعونها فى شكل نظم؛ فيقولون:

مـن رَامَ فـنًّا فليقـدِّم أولاً ... علمًا بحـدٍ، وموضـوعًا تلا(١)
وواضعًا، ونسبة، وما استُمد ... منه، وفضلاً، وحـكمًا معتمد(٢)
واسمًا، ومـا أفـاد والمسائل ... فتكون عشرًا للمُنـى وسائل(٣)
والبعض فيها على البعض اقتصر ... ومن يكن يدرى جميعًا انتصر(٤)

إذن فلابد علينا ـ أولاً ـ أن نعرف حدَّ أصول الفقه (أى تعريفه) وأن نتعرف على موضوعه؛ فما هو موضوع أصول الفقه؟

ومن تعرُّضنا لفلسفة اللغة التى حكمت العقل المسلم، تبين لنا أنه كانت لدى الأقدمين فلسفة عن «الجملة المفيدة»، والتى تتحدث عن قضية ما، مكونة من «مُسنَد إليه» وشيء «مُسنَد» أُخبر به عن هذا المسند إليه.

وهكذا فلابد لمعرفة موضوع «علم الفقه» ـ مثلاً ـ من النظر فى مسائله

---

(١) أى: من أراد أو طلب علمًا فليبدأ أولاً بمعرفة حده أى تعريفه، ثم موضوعه تاليًا، فهاتان مسألتان.

(٢) أى: ولابد أن يعلم من وضع هذا العلم، وإلى أى العلوم ينتسب، وما يستمد منه هو من العلوم، وفضله، وحكمه الشرعى بين الوجوب والاستحسان أو الحرمة أو الكراهة أو الإباحة، وهذه خمس مسائل أُخر.

(٣) أى: ولابد أن يعلم اسم هذا العلم، وفوائده، ومسائله التى تتفرع على موضوعه الأساس، وهذه ثلاث مسائل، فيكون مجموع المسائل عشرًا كاملة.

(٤) أى: إن بعض العلماء اقتصر على البعض من هذه العشر، ولكن من جمع كان أوعى وانتصر بينه وبين أقرانه فى كيفية تدريس هذه المبادئ العشرة.

أو جمله المفيدة التى تشكل قوام هذا العلم، فماذا تقول مسائل علم الفقه أو جمله التى نقرأها فى كتبه؟

إنها تقول مثلاً: **«الصلاة واجبة»**، **«أكل الربا حرام»**، **«عقد الزواج ينعقد بالصيغة الثلاثية»**، **«الطلاق يتم بالطريقة العلنية»**... إلخ. ولو جرَّدنا «المسند إليه» أو المبتدأ فى هذه الجمل، فبماذا نَصِفُه؟ نَصِفه بأنه «أفعال إنسان واقع تحت التكليف»؛ فالصلاة فِعل مكلَّف، وأكل الربا فِعل إنسان مكلّف. ولو جردنا «المسند» أو الخبر نجد أنه «حُكم الله سبحانه وتعالى»: واجب، حرام، ينعقد...إلخ.

إذن موضوع «علم الفقه» هو «فعل الإنسان المكلف»، والأخبار هى الأحكام الجزئية أو الفرعية: «الواجب»، و«الحرام»، و«الحلال»، و«المكروه»، و«المباح». ومن الجمع بين فعل المكلف، وحكم الله سبحانه وتعالى فى هذا الفعل، تتكون مسائل الفقه.

ويُعمم ذلك على سائر العلوم؛ كمثل علم الطب الذى موضوعه «صحة الإنسان»، فنقول: جسم الإنسان يصاب بالشيء من المرض إذا وقع له حادث معين، ويشفى إذا حدث له شيء آخر، ويتأخر الشفاء إذا ما ألـمَّ به عارض ثالث..، وهكذا كل المسائل الطبية تتكلم عن جسم الإنسان (موضوع العلم)، وصحته أو مرضه (مسائله).

إذن ما هو حدّ علم أصول الفقه؟ وما هو موضوع هذا العلم؟ قالوا: إن حد علم أصول الفقه هو: **«معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد»**.

ومن هذه العبارة نجد أنهم جعلوا أصول الفقه ثلاثة أجزاء كبيرة: «معرفة دلالة الفقه الإجمالية»، ثم «كيفية الاستفادة منها»، وأخيرًا «معرفة من هو المعنيُّ بالاجتهاد؟ وهل يستطيع ذلك؟» وهذا هو تعريف العلاَّمة البيضاوى، وقد أخذه عن الإمام فخر الدين الرازى. وهذه الصياغة الدقيقة لعلم أصول الفقه لفتت نظر روجر بيكون ـ كما سبق وأشرنا ـ وأثرت فيه لدرجة أنه حاول أن يأخذ منها المنهج العلمى التجريبى الذى نُسب تأصيله فيما بعد إلى فرانسيس بيكون.

من يتأمل هذا التعريف يجد أنه يتحدث أولاً عن المصادر: من أين يأتى الفقه وأحكامه أو معلومات أى علم آخر؟ كما أنه يتحدث عن طرق البحث: كيف أتعامل مع المعلومة؟ ما الطرائق والمناهج والأدوات؟ ثم يتحدث ثالثًا عن الشروط التى يجب أن تتوافر فى الباحث الذى يتعامل مع المعلومة؟ وهذا هو أساس كل علم أيًا كانت طبيعته. بيد أن تأسيس العلوم عند المسلمين لم يقتصر على الجانب التجريبى على النحو الذى أصَّل له بيكون والوضعيون الأوربيون من بعد، الأمر الذى انسحبت ظلاله القائمة على العلوم الاجتماعية والإنسانية فى أوربا من القرن الثامن عشر فصاعدًا.

فهؤلاء الذين وضعوا مبادئ علم أصول الفقه كانوا يعتمدون فى علمهم أولاً: على «الوحى المنزَّل»، وثانيًا: على «الواقع المعيش»، على خلاف علماء الغرب الذين قصروا الأمر على الجزء الثانى؛ أى «الواقع المعيش»، منحِّين «الوحى»؛ لأنهم انطلقوا ساعتئذٍ من نفى هذا المصدر باسم «نهاية الميتافيزيقا».

تعريف أصول الفقه بالطريقة التقليدية:

فى بعض الكتب ـ خاصة كتب المتأخرين ـ فى القرن الخامس الهجرى، بدأت المسائل تأخذ تعمقًا أكثر فى التعامل مع الألفاظ؛ وقد كان ذلك بدافع ظرفى؛ وهو أن تتكون عند الطالب مَلَكة البحث والاجتهاد والتحرى، بما يمكِّنه من التوقف عند العبارة فيفقه فيها، وعند اللفظة فيتذوقها. فقد كانت ملكات تذوق اللغة واستيعاب فلسفتها بسبيلها للاضمحلال، وخشى العلماء من أثر ذلك على الكتاب والسُّنَّة؛ فبدأت تظهر قضية «الحواشى»، واشتدت فى القرن التاسع، وزادت فى القرنين العاشر والحادى عشر، ثم بدأت تخف فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر، حتى انتهت فى القرن الرابع عشر.

كانت مهمة هذه الحواشى إحياء الملكة اللغوية وحفظها، إلا أنهم مع الوقت ركزوا عليها لذاتها ونسوا الغاية منها، حتى قيل: إن من حوى الحواشى فما حوى؛ لأنها كانت من التفصيل والتعقيد الذى لا يركز على الكلمة فحسب بل على الحرف أيضًا. وفى النهاية بلغ التعقيد والتفصيل مبلغًا لا يمكِّن الإنسانَ من الوصول إلى الهدف من أقصر طريق؛ حتى تسبب ذلك فى نفور طلبة العلم والمطالعين للتراث.

فمثلاً، كلمة «أصول الفقه» لم يتركوها بسيطة؛ بل قالوا إن «أصول الفقه» كلمتان لابد من إدراك معنييهما فى اللغة والاصطلاح؛ لأن الألفاظ لها معانٍ فى اللغة، ولها معانٍ أخرى فى الاصطلاح قد تطرأ عليها فى الاستخدام: إما من الشرع، وإما من أهل العلم. وبالتالى لمعرفة معنى المفهوم أصبح لدينا أربعة مطالب، الأول: هو معرفة معنى «الأصول» فى اللغة، والثانى: معرفة معنى «الأصول» فى الاصطلاح، والثالث: معرفة معنى «الفقه» فى اللغة، والرابع: معرفة معنى «الفقه» فى الاصطلاح.

وكل هذا لا يُقصد به أن يدرب القارئ على عدم القراءة السريعة، ولكن على القراءة المتأنية التى تربى ملكة اللغة وترسخها من خلال التأنى والتعمق.

ثم يطيل العلماء فيقولون: إن أصول الفقه مضاف ومضاف إليه كـ «باب الحجرة»، وبالتالى لابد من النظر إلى شىء يسمى «المعنى الإضافى»، وهو يختلف عن المعنى الأول الأصيل للمفهوم. فمثلاً «عبداللّه» كلمة فهى مكونة من لفظتين: «عبد»، و«لفظ الجلالة»، ولها معنيان؛ الأول: الإضافى، وهو يشير إلى معنى الاسم «عبداللّه»؛ أى هو عبدٌ لله، والمعنى الثانى: معنى عَلَمىّ (عَلَم)، وهو يشير إلى اسم الرجل الذى يُسمّى بهذا.

وكذلك أصول الفقه، فمعناها العَلَمى هو الذى يشير إلى المعنى الأصيل لها، أما المعنى الإضافى ـ والذى أضيف لطالب الفقه فقط لتربية الملكة ـ فالأصول فى اللغة هى الأسس، والفقه هو الفهم أو علم الأحكام الشرعية؛ وبالتالى فأصول الفقه معناها: أسس فهم أدلة الأحكام الشرعية.

ثم بعد ذلك يدخلون فى تعريف كل كلمة ومعناها، فيقولون: «**معرفة دلائل الفقه إجمالاً**». فما المعرفة؟ المعرفة والعلم مترادفان. فلماذا قلنا «معرفة» ولم نقل «علمًا»؟ ونجد هنا مذهبين، الأول: يرى أن العلم والمعرفة شىء واحد؛ فيجوز أن نقول العلم أو المعرفة بدلائل الفقه. والثانى: يقول إن العلم لا يستدعى سبق الجهل، أما المعرفة فتستدعى سبق الجهل. ولكن ما الدليل؟ الدليل أن الله سبحانه وتعالى يوصف بأنه سبحانه وتعالى عالِم، ولا يوصف سبحانه وتعالى بأنه عارف؛ فعلم الله عز وجل لا يستدعى قبله عدم علم. وهو خلاف له تشعبات فى النظر للصفات الإلهية الحسنى وهل هى توقيفية أم لا.

والدلائـل جمع «دليل»، ويعرِّفونه بأنه: «ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى». وتعبير «مطلوب خبرى» يعنى جملة خبرية، فالدليل هو «الشيء الذى بالتفكر فيه نصل إلى مسألة يقينية». فعند القول: «إن الله هو خالق الكون» فهى جملة فيها مطلوب خبرى توصلت له عن طريق النظر؛ فالعالَم الذى حولنا هو دليل وجود الصانع؛ أى إننا نقوم بترتيب المقدمات للوصول إلى النتائج، أى ترتيب أمور معلومة للتوصل بها إلى مجهول، وهكذا.

ولكن ما هو «**الفقه**»؟ الفقه هو «العلم بالأحكام الشرعية والعملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية فى القرآن أو السُّنَّة أو من القياس». «**وكيفية الاستفادة منها**»: أى كيف نستفيد من هذه الأدلة؟ وذلك يتأتَّى بالنظر فيها؛ فننظر إلى الأوامر والنواهى فى الكتاب والسُّنة، ونرى ما هى مَرتبة هذه الأوامر والنواهى. ولكن كيف تتم هذه العملية؟ أى كيف يتم النظر إلى الأوامر والنواهى؟ وكيف تأتى الاستفادة؟ هذا هو الذى يشار إليه بعلم أصول الفقه. ثم يتحدث عن **شروط المجتهد وأحوال الاجتهاد**، وهكذا يتضح لنا حدّ أصول الفقه.

أما الموضوع فهو «أدلة الفقه». فنقول: الكتاب هو كذا، والسُّنة هى كذا، ويمكن استنباط الحكم من الكتاب بطريقة كذا، والكتاب إذا ما عارض السُّنَّة لابد أن نُقدم كذا على كذا، والكتاب إذا ما عارض الكتاب لابد أن يكون هناك نسخ أو قد لا يكون... وهكذا. فهذه هى الجمل الأساسية لعلم أصول الفقه، والتى تشير فى النهاية إلى الأدلة. ودراستها لا تكون من حيث حفظها، ولكن من حيث إثباتها للأحكام الشرعية فى أفعال الإنسان؛ حتى يمكن إخراج «علم الفقه» والتأصيل له.

أما إذا ما تحدثنا عن باقى المبادئ العشرة: فنسبته أنه «من العلوم الشرعية»، أما فضله فهو «من أفضلها»، وأما حُكمه فهو «فرض كفاية على المسلمين»؛ حتى يمكن الوصول إلى درجة الاجتهاد، وأمّا اسمه فهو «أصول الفقه»، وأمّا مصدره فهو «يستمد مسائله من علم التوحيد، وعلم الأحكام (علم الفقه)، وعلم اللغة»، وأما فائدته فهى «معرفة الأحكام الشرعية بطريقة منضبطة».

فى كل كتب أصول الفقه التقليدية تقريبًا يسيرون على هذا المنهج. فيذكرون أولاً: الأدلة؛ فيقولون: المبحث الأول: «فى القرآن»، المبحث الثانى: «فى السُّنَّة»، المبحث الثالث: «فى الإجماع»، المبحث الرابع: «فى القياس»، وهى أدلة شبه متفق عليها فى الأمة، وإن كان الظاهرية أنكروا القياس، والمعتزلة والشيعة منهم من أنكر الإجماع، ومنهم من نادى بالإجماع الخاص.

ثم يتعرضون لأدلة مختلف فيها غير الأربعة السابقة؛ مثل: قول الصحابى، والعُرف، وشرع من قبلنا، والاستحسان، والاستصحاب، والمصالح المرسلة، ومنهم من اعتبر الرؤيا المنامية حُجّة[1]، واعتبر البعض «القول بأخف ما قيل» دليلاً... وهكذا. وبعضهم أوصلها إلى خمسة وثلاثين دليلاً.

مقدمة ٢ ـ نظريات أصول الفقه: عرض جديد

هذا العرض السابق هو العرض التقليدى، بيد أن التعاطى مع دارسى العلوم الحديثة، الاجتماعية والإنسانية، يفرض أسلوبًا جديدًا فى العرض، يتلاءم مع طبيعة هؤلاء الدارسين، وما أورثتهم دراسة هذه العلوم من مداخل منهجية. ولعل أبرز المداخل المنهجية فى عرض العلوم الحديثة يتمثل فى فكرة «النظرية»، والتى تعنى تلخيص المسائل فى مقولة جامعة معبرة عن القضية الأم، وتدور حولها المسائل الفرعية لهذه القضية. هذا ما نقصده بالنظرية هاهنا، وليس بالضرورة أن تمثل المقولات التفسيرية ـ بالمعنى الوضعى ـ الذى ساد فترة فى هذه العلوم الاجتماعية والسلوكية، ولا تزال له أصداؤه حتى الآن.

لنرَ الآن ما هى النظريات الضابطة والحاكمة لهذا العلم؛ فالنظريات التى أعتقد أن علم أصول الفقه ينبنى عليها هى: نظرية الحجية، نظرية الثبوت، نظرية الدلالة، نظرية القطعية والظنية، نظرية الإلحاق، نظرية الاستدلال، نظرية الإفتاء. وهذه النظريات هى التى سيطرت على العقل الأصولى فأنتج ما أنتج، وبالتالى فالعودة إليها تمكِّن من استيعاب الأصول بطريقة قوية، وتحدث لدينا توجهات

(١) صدر للشيخ مؤخرًا كتاب بعنوان «**مدى حجية الرؤيا عند الأصوليين**» (القاهرة: دار النهار، ٢٠٠٢).

واختيارات فى هذا العلم، بالإضافة فى دورها التمثيلى كنموذج على مكونات ومناهج عمل العقل التراثى.

ولنبدأ الحديث حول هذه النظريات إجمالاً؛ حتى يمكن تشكيل رؤية كلية عامة حول هذا العلم، ثم نأخذ كل نظرية بشكل مفصَّل، نشرح فيه مكوناتها وهيكلها الأساسى بالتفصيل.

إن الأصولى عندما يفكر يطبع فى ذهنه هدفه الأساس؛ وهو معرفة حكم الله سبحانه وتعالى فى مسألة من المسائل، وهنا يبدأ ذهنه فى البحث عن المصادر التى تعد حُجة فى هذا المضمار. فعندما كان الرسول ﷺ بين ظهرانينا كنا نسأله فيجيب؛ فنسمع له ونطيع. والرسول ﷺ ليس فى ذاته مشرِّعًا، بل نبى يُوحى إليه، مُبلِّغ يتلقى عن ربه. ولكن الرسول ﷺ انتقل إلى رحاب ربه سبحانه وتعالى وانقطع الوحى؛ فمن أين لنا أن نعرف شرع الله ومراده منا؟ ومن أين لنا أن نعرف ما يريده من «افعل» و«لا تفعل»؟

لابد من البحث عن المصادر التى تمثل «الحُجَّة» فى ذاتها. ومن هنا تحدث علم أصول الفقه عن الكتاب والسُّنة؛ لأنهما حُجتان على المسلم فى أفعاله، ومن هنا أيضًا يخوض العلم فى قضية «الحُجّيّة»؛ أى ما الذى يعد «حُجة» فى القرآن؟ وهل فى القرآن ما قد نُسخ وزال حكمه؟ وهل القرآن مقسَّم إلى قسمين: الأول به آيات للأحكام، والآخر به آيات للأخبار؟ أم أن القرآن كله محل لاستنباط الأحكام؟ وهل القرآن يفيد لدينا يقينًا وحُجة أم لا يفيد فى ذلك؟ أم أنه يفيد فى بعض الأمور ولا يفيد فى البعض الآخر؟ وتبدأ هنا نظرية الحجية فى الاكتمال بمسائلها الفرعية التى تنبنى على الأساس القائل بأن «الحجة هى كتاب الله عز وجل وسنة الرسول ﷺ».

وبعدما حدّد الأصولى القضية الأولية (الحجية) ثارت لديه العديد من القضايا على النحو التالى:

كيف وصل إلينا الكتاب؟ فنحن لم نسمعه مباشرة من الرسول ﷺ. وهنا تأتى نظرية «الثبوت»؛ أى كيف يثبت وصول القرآن إلينا كما أُنزل عليه ﷺ؟ وهل ما لدينا مما يسمى السُّنة هو هو الذى صدر عنه ﷺ؟ وما درجات تأكدنا

من هذا؟ فنجدهم يتحدثون عن نقل القرآن بالتواتر وقراءاته، والقراءات الشاذة التى لم تنقل إلينا بطريق التواتر، وعن السُّنة وعن كونها مقسمة إلى «آحاد» منقولة من طريق سلسلة من الرواة المفردين، وأخرى «متواترة» منقولة عن جم غفير من الرواة، وكيف أن الأولى قد يعتريها القصور أو الخطأ أو حتى الكذب؛ مما يُحدِث نوعًا من الثقة الظنية لدى الإنسان، بينما يُحدِث التواتر نوعًا من أنواع العلم اليقينى.

فإذا ما ثبت لديه أن الكتاب والسُّنة حجة، وأن ما لدينا هو من الكتاب والسُّنة يقينًا أو ظنًّا؛ هنا يأتى السؤال الثالث عنده: كيف يمكن فهم هذه الألفاظ وتلك التركيبات؟ وهنا تتولد نظرية كبيرة تتناول اللفظ والمعنى، وتسمى «نظرية الدلالة»؛ أى كيف تدل الألفاظ سواء أكانت مفردة أم مركبة على معانيها؟ وبأى وسيلة تكون تلك الدلالة؟ وما هى أقسام هذه الألفاظ: خاص أم عام؟ مطلق أم مقيد؟ أمر أم نهى؟.. ثم ينتقلون إلى ما هو أبعد من ذلك فيقولون: هل هذا الأمر يفيد التكرار أم المرة الواحدة؟ وهل يفيد الفور أم يفيد التراخى؟ وهل يفيد الوجوب أم لا يفيد؟ وهكذا يتعمقون فى هذا الجانب بما يمكِّن من تكوين نظرية عن كيفية فهم النصوص.

ثم تتولد مشكلة وجود أمور قطعية لا يقع الشك فيها أو الظن، وأمور أخرى يقع فيها الشك وتحتمل الظن وتختلف فيها الآراء، وهنا تظهر نظرية «القطعية والظنية»، ويبرز الإجماع كأداة لرفع الخلاف وتحويل الظنى إلى قطعى، كما يجعل الإنسان مطمئنًا إلى ظنه. ثم يتحدثون عن كيفية نقل هذا الإجماع وربطه بنظرية الثبوت، **وهنا يظهر التداخل والتعاون بين النظريات بما يشكل شبكة فى عقل الأصولى بما يمكنه من الوصول إلى الحكم فى المسألة والاطمئنان إلى نسبته إلى الشرع.**

ثم وجد الأصولى نفسه أمام مستجدات ووقائع متكاثرة تطرأ كل يوم؛ فاضطر إلى نظرية «الإلحاق» التى تُعرف عند الأكثرين بـ «القياس»، والتى يسميها الظاهرية بـ «جريان النص على أفراده»، والتى يسميها آخرون بـ «تطبيق المبدأ العام»... إلى آخر ما هنالك من ألفاظ مختلفة. فمثلاً يقول ﷺ:

«**كل مسكر خمر، وكل خمر حرام**»[1]، ونجد أنه فى العصور المتلاحقة تظهر لنا أشياء ليست من الخمر فى طبيعتها، ولكن يتم إلحاقها بذلك الخمر وتحريمها؛ وذلك لأنها فى أثرها من الخمر لأنها مُسكِرة.

ثم وجد الأصولى نفسه فى حاجة إلى أدلة أخرى يعتمد عليها، وتسهِّل له التعامل مع القضية، وتوضح له الفهم، وتجعله أكثر تمكنًا فى إصدار الأحكام بسرعة، ولكن بناء على الكتاب والسُّنة، وبما لا يعطل مصالح الناس وعمارة الأرض؛ أى تحرى السرعة والدقة. ومن هنا نشأت أدلة جديدة اختلفوا بدورهم حولها: هل هى أدلة مستقلة عن الكتاب والسُّنة أم لا؟ هل لنا فيها حاجة أم لا؟ هل تتوافر لها الحجية؟ وما هى درجة حجيتها إن توافرت؟ وهذا ما أسموه بالاستدلال، وهنا تتشكل نظرية جديدة هى «نظرية الاستدلال».

ثم إن الأصولى وجد نفسه ـ رغم أنه حدد الحُجة، وتأكد من ثبوتها، وفهم دلالتها، وبيَّن القطعى والظنى منها، وعرف كيف يتم الإلحاق، وكيف يتم الاستدلال ـ يريد أن يدرك الواقع؛ لأنه بإدراك الواقع تختلف «الفتوى» من حال إلى حال، فأراد أن يحقِّق مقاصد الشرع، وأراد أن يفك التعارض بالترجيح، وأراد أن يقوم بإدراك للواقع حتى يوقع الوحى عليه، وهذا كوَّن لديه نظرية الإفتاء التى استلزمت بدورها ضرورة أخرى؛ هى توضيح شروط الباحث أو شروط المجتهد، ومن هو الذى يمكن أن يفتى؛ «ذلك الذى يكون قادرًا على إدراك الواقع، وقادرًا على إدراك النص، وقادرًا على إنزال النص على الواقع»؛ وهذه هى حقيقة المجتهد؛ فجاءت نظرية الإفتاء لتلم شعث هذه المتفرقات.

وسنفصل كيف يكون إدراك الواقع، وسنفصل أيضًا كيف يمكن أن يستفيد علم أصول الفقه من العلوم التى نشأت بعده فى الشرق والغرب وعُرفت بالعلوم الاجتماعية والإنسانية والسلوكية، والتى تحاول أن تشخّص الواقع وتدرسه وتتعامل معه، وسندرس كيف أن علم أصول الفقه يمكن أن يُفيد تلك العلوم، وما هى هذه الإفادة وكيفيتها من خلال تلك النظريات التى نراها واضحة جلية فى أصول الفقه؟

---

(١) صحيح مسلم، جزء ١٣، كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام.

هذه إطلالة سريعة على علم أصول الفقه من خلال تسلسل نظرياته التى تمثل فى مجموعها نظرية متكاملة. ومن هنا تأتى أهمية هذا العرض الجديد لنظريات الفقه؛ حيث إن كل نظرية لا تقتصر عند حدود معينة فى تناول المسألة، ولكنها تأخذ بأعناق بعضها البعض. فقضية الحجية، ثم كيفية الثبوت ومسائله، ونظرية الدلالة، ونظرية الإلحاق، ونظرية القطعية والظنية، ونظرية الإفتاء، ونظرية الاستدلال، كل هذه النظريات يجب أن تُدرك كشبكة متكاملة، وليس كنظريات منفصلة عن بعضها البعض، بل هى شبكة متكاملة تُكوِّن عقلية الفقيه وعقلية الأصولى، وتُكوِّن فى نفس الوقت عقلية المجتهد (أو الباحث فى العلوم الاجتماعية في سياقنا هذا).

مقدمة ٣ ـ قضية «الحكم» عند الأصوليين

هذه مقدمة مهمة يمكن أن نجعلها نظرية أيضًا؛ وهى قضية الحكم. فالأصوليون يتكلمون عن الحكم (وهو فى مسائل الفقه خبر الجملة المفيدة) ويعرفونه بأنه: «**خطاب الله المتعلق بأفعال المكلَّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع**». خطاب الله هو كلام الله سبحانه وتعالى؛ لأن الخطاب هو توجيه الكلام. وخطاب الله سبحانه وتعالى للبشر منه ما هو متعلق بأفعال المكلفين كصفة من صفات هذه الأفعال، ومنه ما هو مختص بغير صفات الأفعال كالذوات أو الأخبار.. فالله سبحانه وتعالى يوجه الخطاب للبشر فيذكر لهم أن هناك جنة ونارًا، ويذكر لهم حديث موسى وأنه أرسل إلى بنى إسرائيل، وأنه قد تربى فى بيت فرعون وذهب إلى مدين وعاد مرة أخرى، فأرسل معه هارون ورحل ببنى إسرائيل من مصر وتاهوا فى الأرض أربعين سنة... وكل هذا ليس من الأحكام الشرعية فى شىء؛ فهى لا تتعلق بأحكام المكلفين.

لكن الحكم المتعلق بأفعال المكلفين مثاله قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [الآية ٢٨٢، سورة البقرة]، ﴿وَلاَ تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ﴾ [الآية ٢٨٢، سورة البقرة]، ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ

خَشْيَةَ إِمْلاَقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ﴾ [الآية ٣١، سورة الإسراء] ، ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى ﴾ [الآية ٣٢، سورة الإسراء] ، ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ﴾ [الآية ٣٣، سورة الإسراء]، ﴿وَلاَ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً ﴾ [الآية ٣٧، سورة الإسراء].. وهكذا. فهذا هو الأمر والنهى، وهو الحُكم، وهو «خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين».

وهناك بعض الأصوليين يقول بأنه «خطاب الله المتعلق بأفعال العباد»، ولكن الجمهور يقول إنه «متعلق بأفعال المكلفين»، فما وجه الاختلاف بينهما؟

من يقول «أفعال العباد» قد أراد أن يُدخل فى خطاب الله ما تعلق بأفعال غير المكلفين كالبهائم مثلاً؛ فلو أن بقرة مثلاً أتلفت زرعًا لأحد الأشخاص فإن ضمان هذا الإتلاف على صاحبها؛ فهذا حكم لله؛ لأنه استوجب «افعل» و«لا تفعل»؛ ولأن البهيمة ليست من المكلفين قالوا إن الصحيح أن نقول بأن الحكم متعلق بأفعال العباد؛ لأن الضمان لفعل البهيمة من الأحكام الشرعية، وهنا يرد الجمهور بأن الحكم لا يخاطب به البهيمة ولكن صاحبها؛ وعلى ذلك فالمكلفون هم المخاطبون بكلام الله عز وجل.

وأيًا كان الأمر، فالمعنى واحد، وهو أن الله يخاطب البشر بخطاب متعلق بأفعال المكلفين أو بأفعال العباد؛ بحيث يكون هناك اقتضاء (أى طلب) أو تخيير (بين أمرين) أو وضع. والاقتضاء أو الطلب إما أن يكون طلب فعل أو طلب ترك، وكل منهما إما أن يكون جازمًا أو غير جازم؛ ولذلك فقد أعطى الأصوليون لكل قسم من هذه الأقسام اسمًا، وجعلوا هناك فاصلاً بين الاقتضاء والتخيير وبين الوضع. فقد أعطوا الاقتضاء والتخيير اسم «الحكم التكليفى»، أما ما يتعلق بالوضع فسموه «الحكم الوضعى»[1]، فأصبح الحكم الشرعى نوعين: حكم تكليفى، وحكم وضعى.

(١) الإمام البيضاوى ومدرسة الرازى لا يفردان للوضع قسمًا، لكن من زاد «الوضع» هو مدرسة الآمدى وابن الحاجب. فالبيضاوى عندما عرف الحكم عرفه بأنه التخيير، وقال إنه ليس هناك حكم وضعى؛ فالحكم الوضعى يؤول إلى التكليفى. فالخلاف لفظى. وهذا التفصيل ذكرته لسببين: أولاً ـ حتى يتعود السامع على هذه الألفاظ، وثانيًا ـ لأن فيه ـ فى الحقيقة ـ مزيدَ تشويق يجعل الذهن يلتفت لهذه المعانى التى إذا ما أدمجت فى المعانى الأخرى فات علينا ذلك الالتفات. فليس التقسيم تقسيمًا حقيقيًا، بل هو لمزيد من التركيز والاهتمام والتوضيح والالتفات لهذه الأقسام التى تؤول فى حقيقتها إلى الحكم التكليفى.

أما الحكم التكليفى ـ وحقيقة التكليف طلب ما فيه مشقة ـ فهو يأتى على خمسة أوجه؛ فهو إما أن يطلب منك طلبًا جازمًا أن تفعل فهذا هو الواجب، أو أن يطلب منك أن تفعل ولكنه طلب غير جازم وهذا هو المندوب، أو أن يطلب الترك الجازم وهو الحرام، أو أن يطلب الترك غير الجازم وهو المكروه، أو التخيير وهو المباح؛ إذن فهى خمسة أحكام: واجب، ومندوب، وحرام، ومكروه، ومباح.

هذه مشهورة باسم «الأحكام الخمسة التكليفية»، وهى التى نجدها كأخبار فى كتب الفقه على أفعال الإنسان كلها، ولا يخرج فعل من أفعال الإنسان عن واحد منها. فإن فعل الإنسان إما أن يكون واجبًا كالصلوات الخمس، أو يكون مندوبًا كالنوافل وصلوات الرواتب وصوم التطوع، أو يكون حرامًا كالسرقة، أو يكون مكروهًا كالأكل باليد اليسرى، أو يكون مباحًا كألوان الملابس والأكل والشرب والعادات. وعلى ذلك فإن هناك فى الواجب إثمًا لتركه وثوابًا لفعله، أما المندوب فلا إثم لتركه ولكنَّ هناك ثوابًا لفعله، أما الحرام فهناك إثم لفعله وثواب لتركه، وبالنسبة للمكروه فلا إثم فى فعله ولكن تركه فيه ثواب، أما المباح فلا إثم فيه ولا ثواب؛ فهو ليس من التكليف.

وهنا لابد أن يثار لدينا تساؤل: فإذا كان المباح ليس من التكليف فلمَ وضعه الأصوليون ضمن الأحكام التكليفية؟ قال الأصوليون: ذلك على سبيل التغليب؛ لأنه متعلق بفعل المكلف، وإن كان ليس تكليف إلزام فيه مشقة.

أما الحكم الوضعى فهو خمسة أقسام على المشهور عند علماء الأصول، (وإن أوصله بعضهم إلى عشرة)، وهذه الخمسة المشهورة وهى: «السبب، والشرط، والمانع، والصحة، والفساد». وهو وضعى بمعنى أن الله سبحانه وتعالى قد وَضَعَ أشياء بإزاء أخرى؛ فمثلاً إذا كانت الشمس تحت مستوى الأفق بنحو ١٨٠ درجة أَذَّن الفجر، ويجب علينا أن نقوم فنصلى الفجر، ووقت الفجر يمتد إلى أن يخرج فوق الأفق أول شعاع من أشعة الشمس.

حركة الشمس الظاهرية ـ التى تعبر عن حركة الأرض الحقيقية ـ هنا علامة، وهذه العلامة جُعلت بإزاء وجوب الصلاة، فإن وُجدت وُجد الوجوب، وإن لم توجد لم يوجد الوجوب. قال الأصوليون إنه يستفاد من عدم وجود العلامة عدم

وجوب الفعل، ويستفاد من وجود العلامة وجوب الفعل، وقالوا هذا ما نسميه «السبب»؛ أى إن العلاقة بين العلامة (الشمس) والفعل (الصلاة) هى السببية، وعرفوا السبب بأنه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم. ولا شك أن هذا سيلقى الضوء على فكرة «العلاقة السببية» التى هللت لها المدارس السلوكية والوضعية فى العلوم الاجتماعية الحديثة، واعتبرتها العلاقة الوحيدة بين الأشياء التى يأبه لها «العلم» الحديث ـ وفق مفهومها ـ على نحو ما هو معروف.

لكن الأصوليين وجدوا علامات أخرى لها، علاقتها بالأفعال مختلفة؛ مثل الوضوء بالنسبة للصلاة فإذا كنتُ متوضئًا فليس ضروريًا أن أصلى، لكننى إن لم أكن متوضئًا فلا يصح أن أصلى، إذن فهذا الفعل يستفاد من عدمه العدم، لكن وجوده لا يستفاد منه وجود الشىء الآخر أو وجوبه، فسموا هذا «شرطًا»، وهو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده شىء آخر.

أما «المانع»، فقد وجدوا فيه أنه علامة إذا ما وجدت امتنع الفعل، وإذا لم توجد لم تؤثر شيئًا فى الفعل لا وجودًا ولا عدمًا، وكأنها «عكس الشرط»، وذلك مثل مانع القُربى فى الزواج. فنفترض أن رجلاً وامرأة قد أزمعا الزواج واتضح أن بينهما رضاعًا، فوجود هذا الرضاع يؤدى إلى عدم الزواج، ولكن إذا لم يوجد هذا الرضاع فقد تتم الزيجة أو لا تتم. إذن يلزم من وجود «المانع» عدم وجود الفعل، ولا يلزم من عدم وجوده أى شىء.

ووجد الأصوليون أيضًا شيئًا آخر؛ وهو أن بعض الأمور التى وضعها الشارع ينفذ أثرها ويتم، وتؤتى ثمارها وتستتبع غايتها ـ هذا كلامهم ـ فقالوا: إن الصحة هى «استتباع الغاية»؛ أى إنهم سموا ما يؤتى ثماره وتُستتبَع فيه الغاية بـ «الصحة»، ووجدوا بعض الأمور لا تؤتى ثمارها ولا تُستتبع فيها الغاية، فسموا هذا بـ «الفساد»، ومثلوا على ذلك بالعقود.

فعقْد البيع مثلاً مؤداه أن تنتقل الملكية منى إليك فى السلعة، ومنك إلىَّ فى الثمن، وهذا العقد إن وقع صحيحًا مستوفيًا أركانه وشروطه وموافقًا للشرع والعُرف، وبالرضا وبدون إكراه أو تدليس أو غَرر، فسوف يستتبع غايته. وغايته أن ينتقل ملك السلعة إليك وأن ينتقل ملك النقود إلىَّ. ومعنى انتقال الملكية جواز

التصرف بالاستخدام أو البيع أو الرهن أو الإهداء.. أو غير ذلك من أشكال التصرف. أما إذا تم البيع بطريقة غير صحيحة (فيها غش أو تدليس أو غرر...إلخ) فإن العقد يقع فاسدًا؛ أى إنه لم يستتبع غاية البيع؛ وهى انتقال الملكية.

إذن فالأحكام الوضعية خمسة، وهى «أحكام يصف بها الفقيه أفعال المكلفين لينشئ فى علمه (علم الفقه) مسائل ذلك العلم»؛ فيقول: إن «عقد البيع إذا ما توافرت فيه أركان معينة كان صحيحًا»؛ فهو هنا قد حكم عليه بالصحة؛ أى حكم بوجوب استتباع الغاية، والصحة هنا ليست حكمًا شرعيًّا تكليفيًّا، (لا تكلفنى ولا تطلب منى أن أفعل شيئًا)، بل هى تصف فعلاً من أفعال الإنسان بأنه سبب، أو شرط، أو مانع، أو صحيح، أو فاسد.

إذن فالأحكام الشرعية عشرة أحكام؛ منها خمسة تكليفية وخمسة وضعية. وبهذا التصنيف المتكامل تستوى نظرية الحكم عند الأصوليين.

النظرية الأولى ـ نظرية الحجية

بدايةً، الأصولى الأول ـ ذلك المجتهد الذى كان يتبنّى قواعد ومفاتيح يستطيع بها أن يستنبط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية ـ هذا المجتهد كان شائعًا فى الصحابة وفى التابعين وفى تابعى التابعين، لكن أول من أَلَّف فى أصول الفقه أو دوَّن قواعده فى كتابٍ مخصوص هو الإمام الشافعى. والإمام الشافعى هو أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعى القرشى الأصل، وُلِد سنة (١٥٠هـ) فى غزة، وتُوفى سنة (٢٠٤هـ) فى مصر، ودفن بها، وله حيٌّ معروف إلى يومنا هذا باسمه.

وضع الشافعى كتابًا مهمًّا فى هذا الشأن، كأول كتاب فى هذا العلم، وأسماه بكتاب «الرسالة»، تعرض فيه إلى كثير من مباحث الأصول. إلا أن العلم أخذ ينمو شيئًا فشيئًا إلى أن رأينا السرخسى[1] فى القرن الخامس يؤلف أصولاً على مذهب الحنفية، ورأينا فى القرن الخامس إمام الحرمين الجوينى[2] يؤلف

(١) هو محمد بن أحمد بن سهل. أبوبكر، شمس الأئمة، تُوفى سنة ٤٨٣هـ أو سنة ٤٨٦ هـ.
(٢) هو أبو المعالى عبد الملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجوينى إمام الحرمين، (٤١٩ ـ ٤٧٨هـ) (١٠٢٨ـ ١٠٨٥م).

«البرهان»، والقاضى عبد الجبار[1] المعتزلى يؤلف «المعتمد» ويؤلف «العمدة» على مذهبه. ثم بعد ذلك يأتى الغزالى[2] ليؤلف كتابه الذى يعد بداية جديدة لأصول الفقه؛ وهو كتاب «المستصفى». كل هذه الكتب طُبعت الآن، وهى التى شكلت الفكر الأصولى عبر القرون فيما بعد.

فكيف كان يفكر الأصولى الأول؟ وفيمَ كان يفكر؟

بداية، هناك أسئلة كلية يسألها الإنسان لنفسه، والذى يجيب عنها فى الحقيقة هو علم التوحيد، تدور هذه الأسئلة حول موقف الإنسان من الكون والإنسان والحياة. وقد سبق التعرض لها أعلاه. والخلاصة أن المسلمين أجابوا أن الله سبحانه وتعالى هو الذى خلقنا، وأننا هنا نطبق شريعته (أوامره ونواهيه)، وأننا سوف نُجمَع ونُعرَض عليه ونعود إليه فى نهاية المطاف؛ أى إن بعد الحياة الدنيا حياة آخرة. وهذه الرؤية الكلية تؤثر ـ لا شك ـ حتى فى سلوك الإنسان اليومى، فى أفعاله، فى توجهاته، فى رغباته، فى إقدامه وفى إحجامه.

هذا الكلام له اتصال وثيق بأصول الفقه، وله اتصال وثيق بنظرية الحُجِّية. فمن هنا كان استمداد الأصول (أصول الفقه) بدايةً من علم الكلام أو علم التوحيد. إن المنطلق الذى انطلق الأصولى منه ليسأل نفسه كان مقرَّرًا، وقد انتهى منه فى علم آخر؛ هو علم التوحيد.

فسأل الأصولى نفسه ـ بعد أن اقتنع، وبعد أن استقر فى وجدانه ما سبق ـ تساءل: كيف أطبِّق شريعة الله عز وجل؟

فكَّر الأصولى.. فوجد أن أمامه نصوصًا تشتمل على جمل أو كلام. تلك الجمل مكونة من «نِسب» سواء منها ما أصدقه أو لا أصدقه، كـ «الماء بارد»، و«النار محرقة»، و«الشجرة مثمرة». سأل نفسه: من أين جاءت هذه الجمل: «ماء وبرودة، نار وإحراق، شجرة وإثمار»؟ هذه أمور محسوسة: أنا أرى، أنا أسمع، أنا ألمس فأستشعر، أنا أشم، أنا أتذوق... إلخ. إذن هناك وسائل للإدراك منها الحواس الخمس؛ ولذا سموا هذه الجمل بـ «الجمل الحسية»؛ لأن «النسبة» هنا نشأت من الحس، ثم أسموها: «الأحكام الحسية»، و«أحكام» هنا تعنى جُملاً.

(١) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذانى الأسد آبادى توفى سنة ٤١٤ هـ.

(٢) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى الطوسى (٤٥٠ـ ٥٠٥هـ) (١٠٥٨ـ ١١١١م)، حجة الإسلام.

ولكنهم لم يجدوا كل ما يعبر عنه البشر هكذا؛ حيث وجدوا أن الإنسان دون أن يستعمل الحس، يمكن أن يتوصل بفكره، لا بإحساسه، إلى أحكام مثل أن «الكل أكبر من الجزء»، و«أن الموسَّع الكبير لا يدخل فى المضيَّق الصغير، وهما على حالهما»، قال سبحانه وتعالى: ﴿حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الآية ٤٠، سورة الأعراف]. فهذا مستحيل فيقول العقل: إن دخول الحبل السميك الكبير ـ أو الجمل (الإبل) على اختلاف فى تأويل الآية ـ فى ثقب الإبرة هذا مستحيل. فتنشأ قاعدة عندى؛ وهى أن اجتماع النقيضين محال، من أين أتينا بهذه القاعدة وبأن هذا محال؟ الجواب: من العقل وليس من الحس. هذا القسم الثانى هو ما أسموه بـ «الأحكام العقلية».

مازال الأصولى يفكر: إذا كان الأمر كذلك، فمن أين أتينا بقولنا: «الصلاة واجبة»، و«السرقة حرام».. التى هى موضوعات علم الفقه، هل من الحس والوجود؟ هل من العقل؟ هل من الحس والعقل معًا؟ أم من شىء آخر؟ فوجد أنه من شىء آخر. ما هو ذلك الشىء؟ فوجد أنه «الوحى»: من الله سبحانه وتعالى الذى قال ـ عز من قائل: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ [الآية ٧٨، سورة الإسراء]، وقال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [الآية ٣٨، سورة المائدة]، وحرَّم علينا الفواحش وأمرنا بالمعروف... وهكذا إلى آخره. فهذه الجمل من هذا النوع إنما قد أتت بـ «النسبة» التى وصفت الصلاة بأنها واجبة من الشرع، وهذه النسبة جاءت من الشرع. وهذه إذن قسم ثالث أسموه «الأحكام الشرعية».

إذًا ما هو مصدر هذه «النِسَب»؟ ما هو مصدر الأحكام؟ كيف أصل حتى أتحقق إلى أن حسِّى إنما هو حس صحيح؟ وكيف أتحقق إلى أن النتيجة العقلية هى نتيجة صحيحة؟ وكيف أتحقق من أن هذه «النسبة» التى وصفت بها أفعال البشر هى فعلاً مراد الشارع من شرعه.. كيف؟

جاء السؤال عن «كيف؟»، فقالوا فى مجال «الحس» بالتكرار، وكانوا يعنون بالتكرار ما يُسمى ـ فى منهج العلم الحديث بـ «التجربة». التكرار يشتمل على

تجربة وملاحظة واستنتاج، كانوا يسمونه هكذا: «التكرار» أو الاطّراد. والحكم «العقلى» يتأتى بـ «النظر». ولكن ماذا عن «الشرعى»؟

هنا ابتدأ ينبت علم أصول الفقه ليضيف منهجًا مساويًا لمنهج إدراكنا للجُمل التى نشأت من الحس، ومساويًا لمنهج إدراكنا وتأكدنا وتثبتنا للجمل التى جاءت بالتفكر والتعقل، منهجًا يجيب عن هذه المساحة «الشرعية». أصبحت عندهم العلوم منها ما هو حسى، ومنها ما هو عقلى، ومنها ما هو شرعى، وليست هذه قسمة تفصل الدين عن الحس والعقل، بل هذا بيان لمنشأ «النسب» فى الجمل المفيدة. فَهِمَ بعض الناس ـ خطئًا ـ أن هذا التقسيم يجعل الدين فى مقابل العقل فأنكر هذا التقسيم، لكن الأمر لم يكن كذلك عند علماء التراث الإسلامى. تقسيمهم للعلوم إلى حسى وعقلى وشرعى نشأ بناء على منشأ «النسبة» فى الجملة المفيدة.

رأى البعض أن هناك حكمًا رابعًا؛ وهو «الحكم اللغوى»: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب.. وهكذا. فمن أين جاءت هذه النسبة؟ من واضع اللغة؟ مَن الذى وَضَعَ «الألف والسين والدال» أمام الحيوان المفترس فقيل: «أسد»؟ ومن الذى وضعَ «الميم والألف المد والهمزة» أمام هذا الذى يحدث الرى عند الإنسان فقيل: «ماء»؟ فيها مذاهب عند الأصوليين، سيأتى بيان عنها فيما بعد.

المهم أن الأصولى فكَّر فى هذه المساحة: من أين أتت هذه «النسبة»؟ وكيف أتأكد منها؟ إذا كان المراد أن يتأكد من «النسب» الحسّيّة، فعليه بالمنهج التجريبى ليدرك الوجود بالتجربة والملاحظة والاستنتاج، وإذا كانت «النسبة» شرعية، كان عليه أن يعمل بمنهج مختلف: منهج أصول الفقه.

ونحن عند هذا الحد نتساءل: ما علاقة هذا بذاك؟ **الواقع أن علاقة المنهج العلمى بأصول الفقه علاقة قوية**، وهى أنهما أداتان لإدراك الوجود فى صورة الحس والعقل، وإدراك الوحى فى صورة الشرع، وأن الجمع بينهما يمكن من المعرفة بالوجود والوحى معًا. والوجود والوحى مصدرا المعرفة عند المسلمين، ليس الوجود فقط وليس الوحى فقط أيضًا؛ لأن الجمل المفيدة تتكون من الحس (والعقل) وهو مرجعه إلى الوجود، ومن النقل وهو مرجعه إلى الوحى. فهناك

تشابه يجمع بين هذا كله، وهو أنها مناهج للتوصل للحقيقة، مناهج للتوصل للحقيقة في مجال الوجود، ومناهج للتوصل للحقيقة في مجال الوحي.

علم أصول الفقه هو المنهج الذي يوازى المنهج التجريبي في عالم الفيزياء، فأصول الفقه هو منهج المسلمين في الوصول إلى الحقيقة أو الحق في مجال الوحي.

فكيف بدأ الأصولي «تفكيره الشرعي أو تفكيره في موضوعه وهو الشرع»؟ لقد رأى بداية أنه لابد أن يكون له مرجعية. وما معنى المرجعية؟ المرجعية معناها أن أقبل الشيء وأجعله في ذاته برهانًا لا يحتاج هو إلى برهان آخر.

لابد ـ بدايةً ـ من مرجعية نسلم بها وإلا وصلنا إلى شيء غير معقول من «التسلسل». والذي يمضي في المعقولات مع التسلسل لا يصل إلى شيء، يصل إلى متاهة لا إجابة فيها عن أي سؤال. وهذه هي السفسطة: أن الأشياء ليس لها حقائق ثابتة. وبناء على السفسطة ينبغي علينا أن نسأل دائمًا: من خلقنا؟ الله، إذًا فمن خلق الله؟ وهكذا... فيصبح تسلسلاً.

فكَّر الأصولي وقال لنفسه: من أين هذه النسبة؟ ووجد أن هذه النسبة موجودة في مصدرين **أساسين**: الكتاب والسُّنة. قال: إذًا فـ «الكتاب» لابد علينا من أن نعتبره مرجعًا، حُجة، فيكون مهيمنًا علينا، ويكون المرجع الأخير والحُجة النهائية التي بها يقف التسلسل، وكذلك السُّنة.

وابتدأ البحث في هذه الأدلة، في هذه الحُجِّيَّة، فقال: إذًا فما «الكتاب» هذا؟ وما هي صفاته؟ وكيف نُقِل إلينا؟ وما مرتبته مع الدليل الثاني؟ وما الحال إذا حدث بينهما تعارض؟ وما هي السُّنة؟ وما هي أنواعها وأقسامها؟ وكيف نتأكد منها؟ وكيف نستفيد منها؟ ثورة من الأسئلة تفجَّرت في ذهن الأصولي لتحديد معنى هذا الذي قد صيَّره حُجة، والذي آمن بأنه كان سببًا ومصدرًا للنسبة في الجمل الشرعية، التي فيها المبتدأ هو «فعل إنسان» وفيها الخبر هو «حكم من أحكام الله عز وجل».

فعرَّف الكتاب بأنه: «**كلام الله المنزل على محمد ﷺ المنقول إلينا بالتواتر بين دفتي المصحف المتحدى بأقصر سورة من سوره**». وفي هذا التعريف كل لفظة تسمى ـ لدى واضعي التعريف وأهل المنطق ـ «قيدًا»؛ بمعنى أن كل لفظة لابد

أن يكون لها معنى وسبب وفائدة، إما أنها تُدخل فى التعريف أفراد هذا المعرَّف، أو أنها تمنع من دخول غير المعرَّف فى مساحة التعريف؛ حتى يكون التعريف ـ كما يقول المناطقة ـ جامعًا مانعًا؛ أى جامعًا لأفراده، مانعًا من دخول غيره فيه، فيكون تحديدًا حادًّا؛ ولذا سمى «حدًّا».

ولفظة «كلام» تحدد نوعية التعريف، ويأتى لفظ الجلالة الله ليحدد ما يدخل فيه: إنه كلام منسوب إلى الله سبحانه وتعالى، فيخرج منه كلام الملائكة وكلام الرسول وكلام البشر وكلام الأئمة وغير ذلك من الكلام. و«كلام الله سبحانه وتعالى» قائم بنفسه؛ أى إنه صفة من صفاته، ولكن كلمة «المنزَّل» جعلت القرآن هو ما بين أيدينا؛ أى الذى أنزله الله عز وجل على رسوله ﷺ وبلَّغ به البشر.

ثم يأتى قيد وتحديد آخر للكلام المنزل بأنه الكلام الذى «نزل على محمد ﷺ»؛ ليخرج منه كلام الله الذى أنزل على غيره من الأنبياء. ثم يأتى قيد آخر لتحديد دائرة الكتاب؛ وهو أنه «المتحدى بأقصر سورة من سوره»، فهو بذلك يُخرِج الأحاديث القدسية من المقصود، فهى كلام الله سبحانه وتعالى أيضًا، ونزلت على محمد ﷺ. ولكن لماذا قال «أقصر سورة» و لم يقل «أقصر آية»؟ قالوا: لأن أقصر آية ليست ليُتحدى بها؛ لأنها قد تشتمل على كلمة واحدة مثل قوله: ﴿ مُدْهَامَّتَانِ ﴾ [الآية ٦٤، سورة الرحمن]، وهنا لا يكون هناك نظم يتحدى بمثله سوى القرآن، والكلمة الواحدة قد لا يؤخذ منها نظمًا، فلابد أن يكون التحدى كاملاً، وكما يقول سبحانه وتعالى: ﴿ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ ﴾ [الآية ١٣، سورة هود]، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ [الآية ٢٣، سورة البقرة]، و لم يقل فأتوا بآية، فالمتحدى به هو السور.

وكلمة «المنقول إلينا بالتواتر» تعنى «المنقول إلينا يقينًا»، ولكن ما معنى التواتر؟ التواتر: يعنى «نقل الجم الغفير عن الجم الغفير ممن يستحيل تواطؤهم على الكذب فى كل طبقة إلى منتهاه». فالرسول ﷺ سمع منه القرآن جم من الصحابة يستحيل أن نتصور أنهم يتواطئون على الكذب، وهذا هو الذى يُحدث اليقين عند الإنسان.

والتواتر هذا أخذه أرباب المنهج التجريبى؛ فهم عندما يعتمدون على رواية

حتى يصلوا إلى ما يسمونه الموضوعية. والموضوعية عندهم «هى ما كان خارج الذات». وحتى يصلوا إلى هذا ينبغى عليهم أن يبحثوا عن شيء يمنع الاتفاق على الكذب. علماء الحديث المسلمون قالوا إنه من الممكن أن يتفق الجم الغفير على الكذب، وهذا مُشاهد. فمثلاً إذا ما حل الوباء فى أرض معينة، وخاف أهلها من تأثر التجارة فيها، فإنهم قد ينكرون وجود الوباء؛ خوفًا من تعطل المصالح. وهذا حدث فى الهند، فقد انتشر فيها الطاعون، لكنهم أنكروا الأرقام الحقيقية. ومثلاً تشكك المؤرخون فى وجود مجنون ليلى؛ لأن بنى عامر كانوا كلما سألهم أحد من الناس عن المجنون أنكروه؛ فهم يعتبرونها إهانة للقبيلة.

إذن من الممكن أن جماعة كبيرة من الناس قد تتفق على الكذب خوفًا على عقائدها أو شرفها أو مصالحها؛ لذا لابد من التأكد أن الجم الغفير قد وصل إلى مرحلة من اختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان والأماكن... وهكذا، بما يستحيل معه أن يتواطأ مثلهم على الكذب، وأن يكون هذا الجم الغفير قد نقل ما يروونه إلى جم غفير آخر، ثم إلى الجيل الذى بعده، فالذى بعده إلى منتهاه.

وهذا التواتر موجود فى نقل القرآن الكريم؛ لأنه نُقل إلينا بهذه الطريقة بقراءات مختلفة وصلت إلى عشر قراءات، سمعوها كلها من رسول الله ﷺ بهذا الترتيب الذى فى المصحف. وسمع منه هذا أكثر من مائتى صحابى، ونقلوه إلى التابعين، الذين نقلوه إلى تابعى التابعين.

وهكذا ينتقل القرآن عبر الأجيال من أناس كثيرة عن أناس كثيرة عن أناس كثيرة، إلى النبى ﷺ، كلهم قد سمعوا القرآن. فالذى نتأكد منه تأكدًا يقينيًا ـ ليس فقط كمسلمين، بل كل العالمين ـ أن هذا المصحف هو الذى صدر عن محمد ﷺ؛ بغض النظر عن الإيمان بأن هذا المصحف يحتوى على كلام الله أو عدم الإيمان، ولكن لا يمكن لعاقل أن ينكر أنه الكتاب الذى نزل على محمد ﷺ وأنه الكتاب الذى كان بين أيدى الصحابة الذين سمعوه، لأنا قد نقلناه عنهم متواترًا ؛ أى شائعًا ومستفيضًا استفاضة تجعل الإنسان مطمئنًا إلى هذا المصدر؛ فالعلم المتواتر هو من أنواع العلم الضرورى.

هذه القراءات العشرة يختلف بعضها عن بعض فى سبع قضايا هى الحذف

والإثبات، والتقديم والتأخير، والإعراب والشكل، وفى الأداء. فنجد فى قراءة ابن كثير وصلات ليست موجودة عند حفص وكلتا القراءتين قرأهما رسول الله ﷺ. أو قد نجد قراءة تشدّد حرفًا وقراءة أخرى لا تشدده: مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿حَتَّى إِذَا اسْتَيْئَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا﴾ أو ﴿وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا﴾ [الآية ١١٠، سورة يوسف]. أو قد نجد اختلافًا فى الحروف كما فى قوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ أو ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَثَبَّتُوا﴾ [الآية ٦، سورة الحجرات]، فهيكلُ الكلمة واحد ولكن ما اختلف هو عَدد النقط وكلتا القراءتين قد وردتا. أما الأداء فكالمد بإمالة والمد بغير إمالة... وهكذا.

بعض هذه الروايات متواتر، والبعض الآخر غير متواتر، فما الذى نأخذ به وما الذى نتركه؟ هذا هو التساؤل الذى عنى به الأصولى؛ حيث أراد أن يحدد تحديدًا دقيقًا ما هو الكتاب؟ فقصره على ما هو متواتر، وأخرج بذلك القراءات الشاذة منه، مثل: ﴿أَمَّرْنا مُتْرَفِيهَا﴾ مقابل قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ [الآية ١٦، سورة الإسراء]، أو مثل: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾ مقابل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الحقِّ بالموت﴾ [الآية ١٩، سورة ق].. وغير ذلك من القراءات. فالذى نُقل بالتواتر هو ما يُعد حجة لدى الأصولى. ولكن يأتى السؤال التالى: ماذا عما نقل إلينا من غير طريق التواتر؟ هذا ما سيظهر فى تعرضنا لقضية الثبوت.

هكذا تكلم الأصولى فى تحديد معنى «الكتاب»، وهذا التحديد تبرز فائدته فى أنه يبين مرجعيته ويبين المصدر الذى سيأخذ منه، والذى سيكون فيما بعد منبع مسائل الفقه؛ لذا نجده يهتم بتعريفه أيما اهتمام، بل قد نجده يفرد الصفحات له. ثم يتساءل الأصولى: ما هى صفات هذا «الكتاب»؟ ولماذا يعد حُجَّة؟ فقالوا إن هذا الكتاب كلام الله سبحانه وتعالى، والله سبحانه وتعالى صادق: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [الآية ٨٧، سورة النساء]، وهو سبحانه وتعالى لا ينسى: ﴿لاَ يَضِلُّ رَبِّي وَلاَ يَنْسَى﴾ [الآية ٥٢، سورة طه]، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [الآية ٦٤، سورة مريم].

وهذه الألفاظ يوحى الله سبحانه وتعالى بها إلى رسوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ [الآية ٧، سورة آل عمران]، وهذا الكتاب معجز وهو محفوظ ومعصوم: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الآية ٩، سورة الحجر]، ﴿لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [الآية ٤٢، سورة فصلت].

هذه الصفات تؤهِّل الكتاب لأن نأخذ به ومنه باطمئنان. فهذا الكتاب نقل إلينا كما نزل وزاد الأمر تأكيدًا قول الله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الآية ٩، سورة الحجر]. وهذه الآية ظلت تثْبُت دائمًا عبر القرون إلى يومنا هذا.

قبل الحرب العالمية الثانية على سبيل المثال، رصد فى ألمانيا مبلغ ضخم لعدد كبير من المبشرين لإثبات تحريف القرآن، وأنشئ معهد فى برلين أوكلت إليه مهمة تتبع نُسخ المصحف عبر كل زمان ومن كل مكان، وجمع لهذه المهمة نحو أكثر من ثلاثين ألف مخطوطة من المصحف الشريف من القرون الإسلامية الأولى إلى عصرنا هذا، ومن كل مكان (من الأندلس حتى إندونيسيا)، وتكونت لجنة من الفنيين والخبراء لإيجاد اختلافات بين تلك النسخ، عبر هذا الزمان الطويل والمساحة الشاسعة من مختلف بقاع العالم الإسلامى، وظلوا فى هذا العمل سنوات طويلة، وبعد أن انتهوا من ثلاثة أرباع العمل لم يجدوا خطأ واحدًا أو اختلافًا بين المصاحف، إلا ما كان من اضطراب يد أو من سهو من ناسخ، ولكن كل النسخ بمختلف مواقعها وأزمانها اتفقت دون أى مغايرة؛ فأصدر الألمان تقريرًا يؤكد أنه لا اختلاف بين هذا العدد الضخم؛ برغم اختلاف الأزمان وأماكن النسخ. وهذا يؤكد أن هذا «القرآن العظيم» لم يشهد تحريفًا قط، ويشير إلى هذه الحادثة الدكتور حميد الله فى مقالة له فى مجلة «الأمة»، وقال إن هذا المعهد بكل المخطوطات التى فيه ـ وحتى الباحثين ـ ضرب عند قيام الحرب.

وهكذا ظل هذا الكتاب العَجَب محفوظًا و لم يحرَّف، بخلاف كتب الأقوام الأخرى التى تم التلاعب بها وحُرِّفت فى كل مذهب. فالإنجيل ـ مثلاً ـ النسخة القديمة الموجودة منه هى نسخة يونانية، وعيسى عليه السلام لم يكن متكلمًا باليونانية، ولا حتى الحواريون، فقد كان بعضهم يتكلم العبرية، والبعض الآخر يتكلم السُّريانية، فمن أين أتت هذه الترجمة؟ ومَن المترجم؟ لا أحد يعرف

الإجابة عن هذه الأسئلة، ولا حتى نعرف أين الأصل الذى نرجع إليه عند الخلاف. وحتى الترجمة اليونانية جرى التلاعب بها حتى يومنا هذا فى كل اللغات، حتى وصل الأمر فى عصرنا هذا إلى أن كل طائفة تصنع لها إنجيلاً يغيرون فيه ما يشاءون... وقد كنت فى الثمانينيات قابلت رجلاً كان مسيحيًّا وأسلم، فسألته: ما الذى جعلك تهتدى للإسلام؟ فأجاب:

وجدتُ أنه ليس لى كتاب، فالكتاب الذى بين أيدينا ليس موثقًا، وحين نحتاج إلى التفسير نذهب إلى البابا، فوجدت أننى هكذا أتبع البابا وليس عيسى عليه السلام، فبحثتُ عن دين له مرجع وله نهاية، فوجدت أنه لا يوجد دين على الأرض له مرجعية إلا الإسلام فأسلمت.

الذى قاله هذا الرجل هو كلام الأصوليين. وهذا هو معنى حجية الكتاب عندهم، فالذى حرَّكه هو أن هناك مرجعًا.

وقضية المرجعية قد حركت أحد كبار الشخصيات الإسلامية الإنجليزية قبل إسلامه، حرَّكه ما أسماه هو بالبَركة، للبحث والتحرِّى حتى دخل الإسلام، هو الشيخ أبوبكر سراج الدين أو مارتن لنج سابقًا الذى نال جائزة الدولة المصرية التقديرية على كتابه فى السيرة النبوية.

ففطرته دفعته إلى أنه لابد أن يكون هناك أصل ومرجعية، وهذه المرجعية وجد أنها لا تتوافر فى الدين البروتستانتى الذى كان يتبعه؛ فمد ببصره إلى مذاهب أخرى. فوجد فى الكاثوليكية مراده أو المرجعية المصدرية (البركة التى يبحث عنها) حيث يرجعون فى أصولهم إلى بولس الرسول، فاعتنق الكاثوليكية، إلا أنه عاد ورأى أنه إذا كان بولس مرجعية، إلا أنه ليس المصدر النهائى وليست الصلة بينه وبين المصدر محل ثقة. فإذا زعم بولس أنه رأى يسوع على سبيل المعجزة، إلا أنه لم يصحبه، ولم يصاحب أحدًا من الحواريين، وبالتالى تسقط قضية المصدرية والمرجعية النهائية لديهم؛ فتراجع عن الكاثوليكية واتجه إلى الهند علَّه يعثر على تلك البَركة فى البوذية. لكنه ـ وأثناء مروره بمصر عائدًا إلى بلاده ـ التقى ببعض علماء الإسلام، الذين قالوا له إن الإسلام هو الوحيد الذى لديه المصدر، فدخل الإسلام وأصبح الشيخ أبا بكر سراج الدين.

هذا هو الشعور الذى تولد عند الأصوليين فجعلوا الكتاب حجة، وقد وجدوا القرآن محفوظًا ومعصومًا فاطمأنت قلوبهم إلى أن يجعلوا القرآن حُجّة، وتكلموا عن كل هذا فى أصول الفقه.

ولما نظروا فى هذا المرجع وجدوا: ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ [الآية ٥٤، سورة النور]، ووجدوا فيه: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [الآية ٧، سورة الحشر]، ووجدوا: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الآية ٤٤، سورة النحل]، ووجدوا: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴾ [الآية ٢١، سورة الأحزاب]. فقالوا بحجية السُّنة تأسيسًا على حجية القرآن الذين جعلوه بالعقل والنقل حُجَّة. وعندما نتعرض لنظرية الثبوت سيتضح كيف نقلت إلينا السُّنة، ومنهاج العلماء فى هذا الشأن.

المهم أنهم ـ فى نظرية الحُجِّية ـ جعلوا من الكتاب ومن السُّنة حُجَّة لإنشاء النسبة فى الجملة الشرعية، التى تصف فيها أفعال الإنسان بأحكام الله عز وجل. ولما كانت قضية الحجية تعنى فى الذهن ـ فيما تعنى ـ قضية الأدلة، والتى ترتبط بدورها بقضيتى الإجماع والقياس، فإن من الضرورى التعرض الموجز لنشأة الإجماع والقياس عند الأصوليين. فالنظريات لم تُبنَ منفصلة أو متباعدة، بل استدعى بعضها البعض، وتقاطعت فى مساحات واسعة.

فالأصولى عندما استقرت لديه حُجية الكتاب والسُّنة نشأ لديه تساؤل هو: كيف يفهم هذه الحُجَّة؟ وهنا كان عليه فهم ألفاظ وتركيبات هذه اللغة وخصائصها ومميزاتها. ولكنه وجد ـ عندما تعرض لآيات وألفاظ القرآن ـ أن هناك أمورًا ظنية الدلالة وأمورًا قطعية الدلالة، وأن المشاكل والاختلافات تظهر فى الأمور الظنية، فاللفظ يحتمل الكثير من الدلالات، التى قد يكون بعضها خطيرًا ومؤثرًا فى الشرع والعبادات.

فعلى سبيل المثال يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى

الْكَعْبَيْنِ﴾ [الآية ٦، سورة المائدة]. وإذا ما طبقنا القواعد اللغوية على الآية نجد أن ظاهرها قد يدل على أن الواجب أن نقوم إلى الصلاة ثم نتوضأ بعدها، فيكون الوضوء بعد الصلاة. لكن اللغة أيضًا تقرر أن الآية تدل على أننا إذا «أردنا القيام» إلى الصلاة فلنغسل، إذن الغسل هنا يأتى بعد الإرادة وقبل الصلاة، إذن فأنا يمكن أن أفهم المعنيين من الآية؛ ومن ثم فهذه الآية ظنية الدلالة؛ يختلف الناس حولها.

هنا تساءل الأصولى: كيف يحدث هذا؟ وكيف تظهر خلافات فى مثل هذه الأمور المهمة؟ وما الذى يفصل فيها بوضوح؟ إن أمر الوضوء قبل الصلاة أمر «متفق عليه»، ولو فتحنا هذا الباب (باب الظنيات بدون حاسم) لانهدم الدين، ولما بقى فيه حكم ثابت مطلقًا. **فانتهى الأصولى إلى القول بالإجماع**، وقال إن هذا الأمر «متفق عليه»؛ حيث إن مثل تلك الأمور ـ وإن تعددت دلالات الآيات التى تناولها وكذلك الأحاديث النبوية ـ إلا أنها أمور متفق عليها. وبالتالى فالاتفاق لابد أن يؤثر فى الحجية، فيؤثر فى الظنية فيحولها إلى قطعية. ومحل هذا التأثير هو (الحجة: الكتاب والسُّنَّة) وحينئذ احتاج الأصولى إلى دليل الإجماع، وعرَّفه بأنه «**اتفاق المجتهدين من أمة محمد فى عصر من العصور على أمر من الأمور**».

ولكن لماذا احتاج الأصولى إلى الإجماع ولديه الكتاب والسُّنة؟ وما موقع الإجماع كحُجة إزاء هذين الأصلين؟

قالوا: إذا كان الإجماع ليس منشئًا للحكم (النسبة) الذى ينشئه الكتاب والسُّنة، إلا أنه **كاشف عن دليل** فى الكتاب والسُّنة، وتنبع الحاجة إليه من الحاجة إلى قطع دابر التحريف فى الدين بتحويل الظنى إلى قطعى لا يقبل المفاصلة. فنقول يجب على المسلمين الوضوء قبل الصلاة بقول بالآية، وبقول الرسول الكريم وحديثه، ثم نقول: وبالإجماع على هذا بما يقطع الظنية ويثبت الحجية.

فقد يقول أحدهم إن السجود فى الصلاة يكون قبل الركوع لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [الآية ٤٣، سورة آل عمران]، فيحتج بتقديم الله السجود على الركوع، وبقول رسوله الكريم ﷺ: (**ابدءوا بما بدأ الله به**)[1]، فيحتجّ بذلك ليقول إن السجود قبل الركوع، وهكذا سنهدم الدين...

(١) جزء من حديث: (إن الصفا والمروة من شعائر الله، فابدءوا بما بدأ الله به) سنن النسائى (المجتبى)، جزء ٩، كتاب مناسك الحج، باب القول بعد ركعتى الطواف.

فلجأ الأصولى إلى الإجماع حتى يمنع النزاع فى مثل هذه الحالات، وحتى لا يجعل من المنهج المنضبط الذى قام بتطويره وساطة للوصول إلى أشياء غير منضبطة.

ولعل أن بقاء الاختلاف حول تفسير بعض الآيات وكذلك بعض الأحاديث، والذى يؤدى إلى تعدد واختلاف الأحكام والآراء الفقهية حولها، لعل ذلك دليل على أهمية الإجماع كمانع للاختلاف، وأداة لإظهار غرض ومقاصد الشريعة، ومثل ذلك الاختلاف حول قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [الآية ٦، سورة المائدة]، والذى يؤدى إلى الاختلاف حول تفسير «وإذا لامستم» إلى اختلاف حول ما إذا كان لمس المرأة يفقد الوضوء أم لا؟ وكذلك الاختلاف حول: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ﴾ [الآية ٢٢٨، سورة البقرة]، هو اختلاف حول تفسير «قروء»: هل هى ثلاثة شهور، أم ثلاث حيضات؟

هذا الاختلاف لم ولن ينتهى لعدم توافر الإجماع بين العلماء، وهكذا يتضح مدى أهمية الإجماع فى منع الاختلاف حول أسس وقضايا الدين، ومن ثم حمايتها من الانحطاط إلى درجة الجدل الذى لا طائل منه؛ فالإجماع يوجه مسار البحث فى هذه القضايا نحو الجادة ويمنعه من الوصول إلى درجة الهزل.

والحديث عن الإجماع ينقلنا إلى قضية أخرى؛ وهى قضية «المعلوم من الدين بالضرورة»، وعلاقتها بقضية الإجماع، وما الفارق بين الأحكام التى تعد من المعلوم من الدين بالضرورة، وتلك التى تؤخذ بالإجماع؟

بدايةً، يتميز المعلوم من الدين بالضرورة عن حكم الإجماع بأن الأول **ينبني على «حُجَّة عقلية» تتمثل فى العلم الضرورى الناشئ عن التواتر.** والعلم الضرورى ستة أنواع هى: «المتواترات، والحسيات، والحدسيات، والتجريبيات، والبديهيات، والوجدانيات (المشاهدات الباطنية)».

هذه الستة هى التى تسبب اليقين فى الإنسان، فإما أن ينتقل العلم للإنسان من خلال التواتر، أو أن يشاهده رأى العين (الحسيات). أما الحدسيات فهى الأمور المترتب بعضها على بعض، ولكن لا يمكن لنفس الإنسان إدراكها من غير

تفكير؛ فمثلاً لو قلنا: «إننى ممسك بشىء، فإن أنا تركته فهو لا محالة سيقع على الأرض»؛ فالعلم بأننى لو تركت الشىء وقعَ يسمى «الحدس»؛ أى إنه «وجود يقين بترتب شىء على شىء آخر»، وينبع هذا الحدس من التجارب التى يعاركها الإنسان منذ الصغر؛ فهو نتيجة أو محصلة المشاهدات والتجارب الإنسانية المتكونة لدى الإنسان منذ الطفولة.

أما التجريبيات فهى العلم الناتج عن التجارب والمشاهدات التى يدخلها الإنسان فى مواقف معينة. أما البديهيات فهى مثل (١+١=٢). فهذه أمور لا يحتاج إثباتها إلى تجربة؛ فهى أمور معلومة للكافة على سبيل التسليم. أما الوجدانيات فهى تتمثل فيما يتولد لدى الإنسان من شعور وعواطف مثل: الجوع والعطش والكراهية والحب.

ثم ظهرت فائدة القياس؛ حيث برزت أمام الأصولى ـ عند تناوله للظواهر والمعاملات ـ الحاجة إلى تطبيق الشريعة وأحكامها فى المستجدات الجزئية دون الاقتصار فحسب على المنصوص الجزئى، بل أيضًا أن تمتد إلى كافة الحالات التى تظهر فيها حِكمة الشرع، حتى لو لم تكن منصوصًا عليها.

ولما كانت نصوص الأصول محصورة (أى معدودة)، حيث إن الآيات محصورة بين دفتى المصحف لا زيادة فيها، وكذلك السُّنة محصورة؛ (ليس سوى ١٨٠٠ حديث تقريبًا فى الأحكام)، بينما تتعدد الحالات التى تلزم لها أحكام، والتى يمكن أن تُلحق فى حكمها بالحالات المنصوص عليها، من هنا برزت أهمية الإلحاق والقياس. فمثلاً نهى ﷺ عن أن يبتاع المؤمن على بيع أخيه أو يخطب على خِطبته حتى يذر أو يأذن[1]؛ وذلك حتى لا يؤدى هذا إلى وضع التنازع والخصام بين الناس، ثم تبرز حالة جديدة مثل: «الاستئجار على الاستئجار»: كأن يأتى رجل ويزيد سعر إيجار شقة أو سيارة ـ أو ما شابَه ـ على سعرٍ قدَّمه أخ له من قبل، وهو يعقد صفقة الإيجار. هنا النص ينحصر على عقد البيع والخِطبة، ولكن ذلك لا يجعلنا ننحصر على النص؛ حيث إن الحالة هنا تُبرز

(١) الحديث: (لا يخطب الرجل على خطبة أخيه و لا يبع على بيع أخيه إلا أن يأذن له). كتاب البيوع، باب ٥٨، فتح البارى ـ البخارى ـ أ.

الحكمة من النص؛ وهى رفع النزاع والخصام الناتج عن المزايدة على العقد، وهنا يمكن أن يتم الإلحاق؛ **أى إلحاق الصورة غير المنصوص عليها بالصورة المنصوص عليها، وبالتالى تنطبق الشريعة وحُكمُها دون الاقتصار على النص.**

والأصوليون لا يتكلمون فى كتبهم عن حجية الكتاب والسُّنة؛ حيث يعدونها من المسلمات التى لا تحتاج إلى كثير نظر. ولكنهم إن استفاضوا فى شىء فذلك يحدث فى مواقع الاختلاف حول حجية الإجماع والقياس وغير ذلك من الأدلة المختلف حول حجيتها. فالواقع يشير إلى أن كافة المسلمين ـ بجميع فرقهم وعلى مر العصور ـ لم يختلفوا أبدًا فى حجية كتابهم أو سنة نبيهم ﷺ؛ وإن اختلفوا إلى فرق شتى.

النظرية الثانية ـ نظرية الثبوت

النظرية الثانية التى نراها مبثوثة فى كتب أصول الفقه هى نظرية «الثبوت»: بمعنى ثبوت الحُجَّة. فإذا كان القرآن والسُّنة والإجماع وغير ذلك من أدلة تحتاج إلى نقل ورواية، فإنه ينبغى علينا التأكد من صحة ثبوت ما بين يدينا فى هذا العصر، ومن أنه منسوب نسبة صحيحة إلى مصدره؛ سواء كان هذا المصدر هو النبى ﷺ فى قرآنية القرآن (أى إن هذا الذى صدر من فم النبى كان قرآنًا) أو فى نسبة الحديث إليه، أو فى نسبة الحديث أو الأثر إلى الصحابى، أو فى نسبة قول معين إلى بعض الأئمة من المسلمين، وحتى يمكن أن نحكم بأن هناك جماعة من المجتهدين فى عصر معين قد اتفقوا على حكم معين.

كل هذا لأننا لم نحضر تلك العصور، وكل جيل تسبقه أجيال لم يرها و لم يسمع من أهلها مباشرة، بل إن الصحابة أنفسهم لم يصاحب واحد منهم النبى ﷺ ـ وهو ينطق بالقرآن ـ من أول البعثة إلى نهاية المطاف، فى الليل و النهار، وفى السفر والحضر، وفى البيت وخارج البيت، وفى الأرض والسماء، وفى كل أحيانه ـ مصاحبة يستطيع أن يدعى بها أنه قد سمع القرآن كله وشاهد أسباب النزول كلها فى صحبة رسول الله ﷺ.

الثبــوت والقــرآن:

ولما كان الأمر كذلك فلقد أجمع الأصوليون على أننا لا نستطيع ـ ولو اجتمعت الإنس والجن كما أقر الإمام النحّاس ـ أن نرتب القرآن طبقًا لنزوله؛ فذلك القرآن الذى بين أيدينا إنما هو العرضة الأخيرة لجبريل على النبى ﷺ، ولكنه لم ينزل هكذا جملة واحدة، بل نزل مفرقًا عبر ثلاثة وعشرين عامًا؛ حيث كان ينزل جبريل بالمقطع ويقول له ضعه ما بين آية كذا، وآية كذا، فى سورة كذا، واستمر هذا الحال إلى أن انتقل الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى. فهذا أمر قد سُد، وأصبح الترتيب الذى نرى القرآن عليه الآن فى سوره وآياته مجمعًا عليه ولا اختلاف فيه.

وهذا القرآن سمعه الصحابة فى عرضته الأخيرة وتم نقله شفهيًا بين الأستاذ والتلميذ، وبين الأب والابن، وبين الجيل والجيل الذى بعده؛ ينقلون فيه القرآن كما تلقوه. وإرادة الله سبحانه وتعالى أن يحدث بعض الغرائب والعجائب النحوية فى النص القرآنى؛ فإذا بالعربى ينقلها كما سمعها، وهذا يعد تأكيدًا على التزامهم بما ذهبوا إليه وبما سمعوه، حتى ولو كان مخالفًا لآرائهم النحوية، أو كان مخالفًا للغة قبيلتهم وهذا فى القرآن كثير.

ونحن الآن نركز على كيفية نقل القرآن؛ فقد نقل إلينا جيلاً فجيل، وفى كل جيل كان يقوم الحفَّاظ بتعليمه للصغار كما هو، وكانت القراءات العشر موجودة منذ عصر الصحابة، حتى أتينا إلى القرن الثانى الهجرى فوجدوا أنها ينبغى أن تحفظ كما هى؛ فقام أكبر العلماء فى كل قراءة ليضبطوها فنسبت إليهم (قراءة حفص عن عاصم، وقراءة ورش، وقراءة حمزة الزيات، وقراءة أبى عمرو، وقراءة الكسائى، وقراءة ابن عامر، وقراءة أبى جعفر، وقراءة يعقوب، وقراءة...)، وعُرفت بأسماء أئمتها الأوائل تخفيفًا ورمزًا؛ فنقول: قراءة نافع؛ لأن نافعًا هذا كان قد التزم بقراءة معينة تلقاها عن شيخه أبى جعفر، وأبو جعفر تلقاها عن شيخه، وهكذا إلى رسول الله ﷺ.

وفى القرن الثامن الهجرى جاء محمد بن محمد بن محمد بن الدوسرى، وجمع الأسانيد التى سمعنا بها القرآن فى الروايات العشر، فجاءت أكثر من ألف سند.

فلو أن أحدًا من البشر جاء وسألنى: كيف تتيقن من أن ما بين دفتى المصحف

الذى بين يديك هو الذى نزل على محمد ﷺ؟ أو هو الذى صدر منه؟ أقول: إننى سمعت فلانًا (وهو شخص معروف لدينا: معلوم متى ولد، وأين عاش، وكيف تعلم، وسيرته كلها معلومة لدينا)، وهذا الشيخ قال إنه سمعها من شيخه (وهو شخص معروف كذلك)، وهكذا إلى أن يعدد بضعًا وعشرين شخصًا بينه وبين الرسول ﷺ، وليس بسند واحد، بل بألف سند.

وكل هؤلاء الذين نسمعهم فى الإذاعة، والذين يكتبون أسماءهم فى المصحف فى لجنة تصحيح المصحف الشريف بالأزهر قد تلقوا هذا القرآن كلمة كلمة، وحرفًا حرفًا، وتلقّوا كيفية أداء النطق لكل حروفه عن شيوخهم وصولاً إلى الرسول ﷺ، وكل طريق من هذه الطرق يسمى «سندًا»، وكل سند مكون من «حلقات»، وكل حلقة تمثل شخصًا عالمًا، وكل عالم من هؤلاء العلماء معروف لدينا تمام المعرفة.

الثبوت والسُّنَّة:

هذا «السند» ظهرت فائدته أكثر وأكثر فى قضية السُّنّة؛ لأن القرآن بطبيعة نظمه، ولقداسة نصه ولأنه محدد (يبدأ بالفاتحة وينتهى بالناس)، فقد تواترت الناس على تلاوته، وعلى حفظه، وعلى نقله كما هو. ولكن السُّنة ليست هكذا؛ فمنهم من سمع من رسول الله ﷺ ومنهم من لم يسمع، ومنهم من سمع فأخطأ السمع، ومنهم من فهم ما سمعه ومنهم من لم يفهم، ومنهم من كان متيقظًا ومنهم من خلط بين واقعتين، ومنهم من روى بالمعنى ومنهم من التزم النص،... وكل هذه الأشياء لا وجود لها فى نقل وثبوت القرآن الكريم.

فاحتجنا إلى نظرية الثبوت فى السُّنَّة، واهتم العلماء بوضع علوم لتلك السُّنَّة ـ كعلم الرجال، وعلم مصطلح الحديث، وعلم الحديث (دراية ورواية)، وهكذا ـ بأكثر مما اهتموا فى نقل القرآن؛ فأقاموا مجموعة من العلوم كونت فى مجملها نظرية الثبوت وأكدتها.

فذهبوا للسند يدرسونه، فوجدوا حديثًا له سند واحد، سمعه من النبى ﷺ صحابى واحد، ثم سمعه من ذلك الصحابى تابعى واحد، ثم فى الجيل الذى بعده سمعه واحد فقط... إلخ. ورأوا أن هناك من الأحاديث ما سمعه من النبى

ﷺ اثنان، ومنها ما سمعه أربعة، وخمسة... إلى مائة صحابى، ولكن هذا الذى قد سمعه عشر، إذ به فى الطبقة الثانية يسمعه عشرون يروونه عن العشرة، ومن العشرين يصبح مائة ومائتين، ويزيد مع الأجيال والزمن وهكذا. وقد نجد أن صحابيًا واحدًا سمع حديثًا من رسول الله ﷺ، ثم سمعه منه سبعمائة فرد. إذن عندما نرسم شجرة للأسانيد نجدها جد متداخلة ومتمايزة، فشرعوا يفكرون فى تنميط هذا الخضم الهائل من المعلومات التى عندهم.

عندى حديث سمعه عمر رضى الله عنه عن الرسول ﷺ: **(إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى)**[١] حديث متفق عليه لم يروه عن الرسول ﷺ سوى عمر رضى الله عنه، ثم بعد ذلك يصل منفردًا عن علقمة، وعن الأسود إلى يحيى بن سعيد، ومن يحيى بن سعيد يَعدّ له الحافظ ابن حجر أكثر من سبعمائة سند. فى حين أن قول الرسول ﷺ: (من كذب علىَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار)[٢] ـ وجدنا له مائة وعشرين صحابيًا يروونه عن الرسول ﷺ، وكون الرسول ﷺ كان يرفع يديه بالتكبير عند الانتقال من هيئة لأخرى فى الصلاة رواه أكثر من عشرين صحابيًا[٣].

وهكذا وجدنا أحاديث كثيرة قد تواتر عليها جمع كثير من الصحابة، فسمَّوْها الأحاديث المتواترة؛ والأحاديث المتواترة التى بين أيدينا لا تزيد على (٢٥٠) حديثًا بهذه الأسانيد الكثيرة لكل حديث، (والذى تحت أيدينا من الأحاديث نحو ستين ألف حديث) إنما يرويها الواحد والاثنان والثلاثة والأربعة.

(١) جزء من حديث: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها، أو امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه) ٤٩ كتاب الإيمان، باب ٤١ (فتح البارى ـ البخارى ـ أ).

(٢) جزء من حديث: (تسموا باسمى ولا تكنوا بكنيتى ، ومن رآنى فى المنام فقد رآنى، فإن الشيطان لا يتمثل فى صورتى، ومن كذب على متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار) ١٠٣ كتاب العلم باب ٨٠ (فتح البارى ـ البخارى ـ أ).

(٣) الحديث: عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة يكبر حين يقوم، ثم يكبر حين يركع، ثم يقول: سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركوع، ثم يقول وهو قائم: ربنا ولك الحمد، ثم يكبر حين يهوى ساجدًا، ثم يكبر حين يرفع رأسه، ثم يكبر حين يسجد، ثم يكبر حين يرفع رأسه، ثم يفعل ذلك فى الصلاة كلها، ويكبر حين يقوم من الثنتين بعد الجلوس». ١٠٤، أبواب الصلاة، باب ٣٣، شرح موطأ مالك.

وسموا الحديث الذى له أربعة أو خمسة أسانيد أو طرق بالحديث المشهور، وسموا الحديث الذى له سندان بالحديث العزيز؛ لأنه نادر، وسموا الحديث الذى له سند واحد بالحديث الغريب؛ فإن كان صحابيًا واحدًا هو الذى رواه عن النبى ﷺ يسمونه بالغريب المطلق؛ لأنه لن يتحول فى يوم من الأيام إلى سندين، وسيكون غريبًا دائمًا.

ومن هنا، كان المحدّثون ينسبون الحديث إلى الصحابى فيقولون: حديث أبى هريرة، أو أبى سعيد الخدرى، أو ابن عمر رضى الله عنه، ولهذا حكمة؛ ذلك لأن الصحابى ليس معصومًا من الخطأ والنسيان. وعلى سبيل المثال، فإن عائشة (رضى الله عنها) سمعت ابن عمر رضى الله عنه يقول: قال رسول الله ﷺ: **(إنَّ الميت ليُعَذَّب ببكاء أهله عليه)**؛ أى يعذب لما يفعله أهله من العويل والنحيب، فقالت: أما إنى لا أتهم أبا عبد الرحمن بالكذب، ولكن السمع يخطئ، كيف هو من قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الآية ١٥، سورة الإسراء]؟(١) هذا رأى عائشة: «إن السمع يخطئ»؛ إذ هناك احتمال أن يكون ذلك خطأ، بغض النظر عن أيهما كان الصحيح، فهذه قضية أخرى. إننا عند بحث الثبوت نعلم أنه عندما يكون شخص واحد قد سمع فإن السمع قد يُخطئ.

أخذ علماء الحديث من هذا أنه لابد فى الثبوت من شروط فى الناقل، ونشترط فيه أن يكون ضابطًا بألا يكون مغفلاً، وأن يكون عدلاً؛ أى لا يكون كاذبًا أو فاسقًا. وبالرغم من ذلك، إلا أن الحديث الذى ورد بسند واحد كله،

(١) الحديث: عن عبدالله بن عبيدالله بن أبى مليكة قال: توفيت ابنة لعثمان رضى الله عنه بمكة وجئنا لنشهدها وحضرها ابن عمر وابن عباس رضى الله عنهما وإنى لجالس بينهما أو قال جلست إلى أحدهما ثم جاء الآخر فجلس إلى جنبى فقال عبدالله بن عمر رضى الله عنهما لعمرو بن عثمان ألا تنتهى عن البكاء فإن رسول الله ﷺ قال: إن الميت ليُعذَّب ببكاء أهله عليه، فقال ابن عباس رضى الله عنهما قد كان عمر رضى الله عنه يقول بعض ذلك... إلى قوله... قال ابن عباس رضى الله عنهما: فلما مات عمر ذكرت ذلك لعائشة رضى الله عنها فقالت: رحم الله عمر، والله ما حدَّث رسول الله ﷺ أن الله ليُعذب المؤمن ببكاء أهله عليه ولكن رسول الله ﷺ قال: إن الله ليزيد الكافر عذابًا ببكاء أهله عليه وقالت حسبكم القرآن ولا تزر وازرة وزر أخرى... يقول الشارح فى الفتح: «عند مسلم فى أواخر القصة قال ابن أبى مليكة: وحدثنى القاسم بن محمد قال: لما بلغ عائشة قول ابن عمر قالت: إنكم لتحدثوننى عن غير كاذبين ولا مكذبين، ولكن السمع يخطئ». ١٠٤٩ كتاب الجنائز، باب ٣٢، فتح البارى ـ البخارى ـ أ.

ورواته كلهم ثقات، فإننا نسميه بالحديث «الصحيح»، لكنه يكون ظنيًّا؛ خشية أن يكون واحدٌ من هؤلاء الثقات قد أخطأ السمع مثلاً، أو تعرض لعوارض النقص البشرية، وهى النسيان والخطأ والمرض والفهم الخطأ، والكذب أيضًا. فقلنا إنه لا يمكن أن يصل بهذا إلى اليقين بل يصل إلى القول الراجح؛ فقد يترجَّح سند ما عندى بنحو تسعة وتسعين بالمائة، لكن إن أتى أحدهم، وقال: إننى لا أومن بهذا الحديث؛ لأنه يعارض القرآن أو يتعارض مع حديث آخر، أو أنه يصطدم مع أساسيات الدين التى فهمناها من القرآن، فلا أفسِّقه ولا أُكفِّره، وقد أختلف معه فى الرأى.

وإن قال: إنما أرد هذا الحديث لمجرد أنه لا يعجبنى! فإن هذا الشخص يفسق ولا نكفره؛ لأنه أنكر شيئًا ضمنيًّا، فمن أنكر بحجة فلا شيء عليه، وكل الأئمة أنكروا بحجة، ومن أنكر بلا حجة فقد خرج عن الجماعة، وخرج عن المعقول ورد الشيء من غير برهان ولا دليل، وفى هذا فسق ؛ لأننا دائمًا نبحث عن البرهان والدليل والحجة.

تكلم أهل الحديث عن حكم السند، فقالوا: إن الحديث منه ما هو صحيح، وهو أن يرويه الثقة عن الثقة إلى منتهاه. ومن هو الثقة؟ هو العدل، الضابط. ومنتهاه هو النبى ﷺ، أو تنتهى إلى السلف: صحابيًّا كان أو تابعيًّا. وفى ذلك يسمى ما نُسِب إلى رسول الله ﷺ بـ «الحديث المرفوع»؛ لأنه رُفع إلى رسول الله ﷺ. ويليه الحديث الموقوف؛ لأنه قد وقف على الصحابى وانتهى عنده، وما كان منتهاه للتابعى سموه حديثًا مقطوعًا؛ لأنه قد قُطِع عن باقى السلف (أو الصحابة). فالحديث منه ما هو صحيح، ولو كان السند قد قطع عن منتهاه إلى الرسول ﷺ، لكنه كان يعد مطابقًا لحديث مرفوع أو لآية أو لأصل.

وإذا كان فى السند شخص عدل (لا يكذب)، لكنه أقل ضبطًا قد يخطئ الفهم أو الحفظ، فهو ليس كالأول، فهذا الحديث بهذا السند يسمونه حديثًا حسنًا؛ وهو أقل وثوقًا من الأول. وإذا كان فى السند شخص ضعيف غير عدل أو غير ضابط، أو غير ضابط وغير عدل معًا يسمى بالحديث الضعيف. فالحديث

له أقسام ثلاثة: منه صحيح، وحسن، وضعيف، ولقد وصف بعض الأصوليين هذه الأقسام فى نظم:

وذى من أقسام الحديث عدة	وكل واحد أتى وحدّه
أولها الصحيح وهو ما اتصل	إسناده، ولم يشذ ولم يُعَل
يرويه عدل ضابط عن مثلهِ	معتمد فى ضبطه ونقلهِ
وكل ما عن رتبة الحسن قصر	فهو الضعيف وهو أقسام كثر

إذن ليس شرط الحديث الصحيح أن يرويه العدل الضابط عن العدل الضابط فقط ، بل لابد بعد تصحيح السَّند على هذه الطريقة، أن يكون الحديث خاليًا من الشذوذ والعلل القادحة. أما الشذوذ فهو أن يروى الثقة ما يخالف ما يرويه من هو أوثق منه، أما العلة فهى أن يشتمل الحديث على ما يخالف أصول الدين، أو يخالف غيره من الأحاديث المشتهرة المتواترة، التى تمثل الجسد الأساسى لجوهر دين الإسلام. ولذلك ميَّزوا بين القول بأن هذا حديث صحيح الإسناد ، وهذا حديث صحيح؛ «فصحيح الإسناد» أقل مرتبة من «الحديث الصحيح»؛ لأنه فى حالة الأول لم ينظر المحدِّث بعدُ إلى متن الحديث، بينما فى الحديث الصحيح فإن المحدث يكون قد نظر فى السند وفى المتن بما يكفى للقول إنهما لا يتعارضان مع أى شىء من أصول الدين وفروعه. فالحكم بالصحة على الحديث لا يأتى إلا بعد الحكم بالصحة على السند والمتن كليهما.

وهذه الدراسة الدقيقة للسند والمتن هى التى خلقت غريزة خفية داخل المحدِّث ليصل بها إلى حكم مبدئى على الحديث إذا ما سمعه لأول مرة، فيقول: إن هذا الحديث ليس من أحاديث رسول الله ﷺ، وذلك لكثرة سماعه لأحاديثه ﷺ، فكأنما تحول إلى صيرفى يعلم أى العملات صحيحة أو مغشوشة بمجرد سماع رنتها، أو كصائغ يعلم عيار المصوغات بمجرد رؤيتها. ولا يمكن الوصول إلى هذا المستوى إلا بعد دراسة علم الحديث دراسة وافية، كما أنه يجدر بنا أن نشير إلى أنه لا يوجد أى كتاب من مؤلفات الحديث أفرد موضوعه لصحيح الإسناد دون صحيح المتن؛ ذلك لأن أغلب الأحاديث صحيحة الإسناد أحاديث صحيحة المتن.

وهكذا فقد دُرِس القرآن ودُرست السُّنة الشريفة فى إطار علوم كثيرة؛ كعلم رجالات الحديث، والذى تكلم عن كل راوٍ على حدة ممن سبقوا وممن لحقوا، وأين ذهبوا، ومتى ولدوا، ومتى ماتوا؛ وذلك ليتأكدوا من اتصال السند، وأن راوى الحديث قد قابل من روى عنه وسمع منه، بما يمكنه من أن يروى الحديث، وهكذا. وبذلك فقد خَدَموا إثبات القرآن والسُّنة أيما خدمة.

ولكن من الملاحظ أن تلك الخدمة لم تتم فيما يخص الإجماع؛ فإنهم لم ينقلوا إلينا الإجماع؛ مما دعا الإمام أحمد بن حنبل أن يتشكك فيه بالجملة، ويقول: من ادعى الإجماع فقد كذبَ، لعل الناس قد اختلفوا، وهو لا يدرى. فكان ينبغى عليهم أن يهتموا بالإجماع اهتمامهم بالكتاب والسُّنَّة، وأن يرووه على نفس شاكلة ما يذكر فى محاضر المجامع الفقهية فيقولوا إنه قد أجمع المجتهدون، وهم فلان وفلان على المسألة. إلا أن ذلك لم يحدث فى التاريخ الإسلامى لتشتت المجتهدين فى الآفاق، ولم تكن وسائل المواصلات بدرجة التقدم التى هى عليه الآن؛ بحيث تمكنهم من الاجتماع فى صعيد واحد؛ **لذا فلقد اجتمعوا على أن الإجماع الحجة فى هذا الشأن هو ما هو معلوم لدى الكافة من الدين بالضرورة** ؛ مثل أن السرقة حرام تستحق القطع، والخمر لها الجلد، والزنى يستحق الجلد أو الرجم للمحصن وهكذا.

وكما لم يقدم المجتهدون للإجماع ما قدموه للحديث من حيث التوثيق وتأكيد الثبوت، فإنهم لم يقدموا ذلك لـ «قول الصحابى». بالفعل كُتبت ودُونت أقوالُ الصحابة، ويظهر لنا فى ذلك مجهودات أبى يوسف، و محمد بن حزم، وابن شيبة، وابن عبد الرازق، ولكن تلك المجهودات لا نجدها إلا فيما هو بشأن ترجمة القرآن وترجمة السُّنة؛ حيث تأرجحت الأقوال فى كون قول الصحابى حجة أو ليس بحجة. فهو ليس فى مرتبة القرآن أو السُّنة بلا خلاف، الأمر الذى لم يدفع العلماء الأصوليين إلى إعطائه نفس القدر من الاهتمام الذى أعطوه لمناقشة ودراسة القرآن والسُّنة.

وعلى هامش نظرية الثبوت، يُثار عدد من القضايا التى تناولها علماء الأصول وعلماء الحديث:

قضية تتعلق بتعريف الصحابي؛ وهل كل الصحابة عدول؟

فقضية الصحابى من هو؟ وهل كلهم عدول؟ وما معنى العدالة؟ كلها مباحث تعرض لها علم أصول الفقه، كما تعرض لها علم مصطلح الحديث. ولقد برز مذهبان كبيران لتعريف الصحابى؛ المذهب الذى اتفق عليه الجمهور وهو أن الصحابى هو من **كان موافقًا للنبى، والتقى به فى حال حياته، ومات على ذلك**؛ أى على الإيمان. والمذهب الثانى ـ وهو للتابعى سعيد بن المسيب، وكان يرى مذهب الصحابى أنس بن مالك ـ حيث قال: تسألونى عن أصحاب النبى ﷺ؟ أتريدون من رآه؟ فإنهم من بوادٍ كثيرة، أم تريدون من غزا معه الغزوة والغزوتين، وصاحَبه السنة والسنتين؟ وهكذا تراءى لابن المسيب أن ليس كل من رأى النبى يكون صحابيًّا.

ومن التعريف الغالب الذى يمثل الحد الأوسع لمن هو صحابى دون خاصَّة الصحابة؛ نجد أنه يشترط اللقاء لا مجرد الرؤية، ويشترط أن تكون فى حياته ﷺ، وليس حال انتقاله؛ لأن هناك فى حياتنا من يرى الرسول ﷺ فى النوم كرؤيا، وفى اليقظة. إنما الرؤية المرادة ـ فى التعريف ـ هى حال حياته ﷺ. كذلك لابد أن يكون موافقًا له فى الدين والإيمان وأن يموت على ذلك.. ويرى البعض أن من ضمن الـ (١١٤) ألف صحابى كان هناك بعض المنافقين، ولكن فى الواقع لم يكن أحد من الـ١١٤ ألف صحابى من المنافقين. إذن فالصحابى منذ البداية محدد وواضح، ولا إشكال فيه إطلاقًا.

وفى الواقع، فإن الصحابة الذين رأوا النبى ﷺ وصلوا إلى (١١٤) ألفًا، أما الذين وصلت إلينا رواياتهم من طبقة الصحابة فعددهم نحو (١٧٠٠) صحابى فقط. أما الذين عرفنا أسماءهم رجالاً ونساء فكانوا ثمانية آلاف، أى إن العدد قليل ومحصور. وتزخر كتب الحديث وعلومه وشروحه بأسماء هؤلاء الصحابة. فهل منهم من لم يكن عدلاً؟

هذا يقودنا إلى تساؤل آخر: ما هى العدالة؟ إن العدالة تسير فى مسارين: الأول: عدالة الرواية، والثانى: عدالة الشهادة. أما عدالة الرواية فالصحابة كلهم عدول رواية، وأما من حيث عدالة الشهادة فإن بعضهم قد رُدَّت شهادته. ولكن

لابد من ملاحظة أن رد الشهادة لا يقتضى أو يتتبع بالضرورة رد الرواية أو القول بعدم العدالة مطلقًا؛ وذلك لطبيعة الرواية التى تسمح أن يأتى بها الواحد، أما الشهادة فتقتضى أن تأتى من «اثنين» على الأقل، كما أن الرواية تأتى على أمر عام متعلق بالموضوع (أمر موضوعى لا شخصى)، أما الشهادة فتأتى على أمر خاص فترتبط بالشخص؛ فالشهادة تأتى فى مواقف تختلف فيها الأهواء والمصالح والضغائن، ويؤثر ذلك على شهادتى، ولكن الرواية لا تحتمل هذا الأمر.

فالصحابة عدول الرواية بالاتفاق، أما بخصوص الشهادة فقد لا يكونون عدولاً كلهم؛ فقد رُدَّت شهادة ابن علقمة، وعامر بن أبى سفيان، وشهادة الوليد بن عقبة وهو صحابى جليل ولكن وصفه الله سبحانه وتعالى بأنه فاسق قال سبحانه وتعالى: ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ ﴾ [الآية ٦، سورة الحجرات]؛ فرُدت شهادته ولكن لم ترد روايته، لأن الرواية أمر يتعلق بالصدق والكذب فى الأمور العامة، وهذا مما حفظ الله الأمة منه.

فالصحابة إذن رواة عدول، و لم يكن هناك من قدح فيه من الـ (١٧٠٠) صحابى إلا خمسة: بشير بن الخصاصية، ومعاوية بن أبى سفيان، والمغيرة بن شعبة، وبُسر بن أرطاة، وعمرو بن العاص، وبقية الصحابة لم يقدح فيهم أحد، أما الخمسة السابقون فيعود القدح فيهم إلى بعض الجرائم التى ارتكبها كل منهم؛ فأحدهم زنا، والآخر قتلَ بعض أهل اليمن، وأحدهم اغتصب الخلافة اغتصابًا، وهكذا فعلوا أمورًا معروفة، ولكن كم رووا من أحاديث الرسول ﷺ؟ لو جئنا إلى الأحاديث التى رووها نجد أنها لا شيء بالنسبة لعدد أحاديث الرسول ﷺ؛ فلقد رووا من (٢٠ إلى ٣٠) حديثاً من أصل (٦٠ ألف) حديث.

ولكن العلماء فى نفس الوقت قالوا: إن هؤلاء الخمسة لا تُنفى عنهم صفة الصُّحبة؛ فإن اقترفوا بعض الذنوب إلا أنه يجب ألا نسبَّهم، ويجب أن نتغاضى عن أخطائهم؛ حيث نهى الرسول ﷺ عن سب الصحابة، وكذلك لأنهم التقوا بالرسول ﷺ وماتوا وهم مؤمنون، بل منهم من جاهد فى سبيل الله، وإن كنا نكره أفعالهم المخالفة للشريعة، لكن لا نسحب خطأ واحدًا على مجمل حياة هذا الصحابى؛ فهذا ليس من العدل.

وقضية ثانية ـ وهى متصلة بسابقتها، أن الواجب أن نجتهد فى تمحيص هذه الروايات حتى نصل إلى الحقيقة فيها، وهى ليست ـ أيها الصحيح وأيها غير الصحيح ـ هكذا بشكل مطلق، ولكن ما نريده هو أن نحكم على الشيء بما يناسبه؛ ولذلك لو أن هذا الذى حكمت عليه بأنه حسن أتى من طريق آخر (أى من سند آخر) ما يقويه ويعضده، هنا يقوى قولنا بأنه حسن أو صحيح لغيره، فإذا ما أتى من طرق صحيحة أخرى كثيرة أصبح صحيحًا بشواهده.

وهكذا، فإن علم الحديث يبحث فى الإثبات وتدقيق المصدر فيفكر المحدِّث فى كل ما يفيد القضية مستعينًا بمعايير و قواعد دقيقة، حتى وصلوا إلى بناء الجسد العلمى النظرى المتكامل لهذا العلم. ولا يوجد على وجه التحقيق نصوص تنقل بهذه الطريقة وبهذا التوثيق، سوى الكتاب والسُّنة، ولكن تظهر درجات من هذه القواعد نفسها تجعل فى حالة حدوث تعارض بين حديثٍ حُكم له بالصِّحة، وحديثٍ حُكم بأنه حسن، بأن يُقدَّم الصحيح على الحسن، وفى حالة التعارض بين الحديث المحكوم بأنه حسن، والآخر المحكوم عليه بالضعف أن يقدم الحديث الحسن على الضعيف.

إذن فالتدرج يفك التعارض، والتدرج قد يزول ويتحول؛ حيث قد يتحول الحديث الضعيف ـ مع التمحيص والتحقيق ـ إلى حديث حسن، وقد يتحول الحسن إلى صحيح عند اقترانه بالقرائن، وتقوية بعض الأسانيد ببعض.

قضية ثالثة تتعلق بالثبوت و شرع من قبلنا:

فقد جاء المجتهد وسأل نفسه: هل شرع من قبلنا هو شرع لنا؟ أى هل نحن مكلَّفون بالشرع الذى نزل على موسى أو إبراهيم؟ قال المجتهد: نعم، إذا لم يكن هناك فى الشرع ما ينسخه. فإذا خاطب الله سبحانه وتعالى إبراهيم عليه السلام بفعل فإنه يعنى أن الله سبحانه وتعالى يرضى عن هذا الفعل. وإذا ما خاطب مريم ـ عليها السلام ـ فقال لها: ﴿فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ [الآية ٢٦، سورة مريم]، دل هذا على أن الصوم عن الكلام قد أمرت به مريم، إذن فالله سبحانه وتعالى يرضى عن هذا الفعل، ثم لا نجد فى القرآن ما ينهى عن ذلك، فلماذا لا أصوم عن الكلام تعبدًا لله سبحانه وتعالى؟

ولما أن توصل هذا المجتهد إلى أن شرع من قبلنا شرع لنا كان عليه أن يسأل نفسه سؤالاً آخر: كيف أعرف ما أمر به الله سبحانه وتعالى إبراهيم وعيسى وموسى (عليهم السلام)؟ فهناك فى المكتبات أوراق مكتوب عليها صحف آدم، وصحف شيث، وصحف إبراهيم، وهناك أشياء أخرى مكتوب عليها الكتاب المقدس، والإنجيل، والتوراة. السؤال الذى يحير المجتهد: من أين لهم هذا الإنجيل؟ فإذا ذهبنا نسأل أهل هذه الأديان لا نجد إجابة عندهم؛ فليس عند النصارى أى سند، والترجمة التى قام بها الشدياق، واليازجى، والبستانى سنة ١٨٤٨ تخالف تمام المخالفة النسخة العربية التى كانت تطبع وتوزع وتعتمد فى الأديرة قبل هذا التاريخ. فأين الصواب؟

ليس هذه قضيتنا فى هذا السياق. لكن ما فائدة كل هذا (النقل ـ الثبوت ـ التثبت ـ الرواية)؟ إنها لقضية كبيرة، أن نتثبت أن الذى بين أيدينا الآن ـ حتى فى طريقة نطقه ـ هو الذى أُنزل على محمد ﷺ من أربعة عشر قرنًا.

هذه إطلالة سريعة على نظرية الثبوت التى لم تُذكر بتوسع فى كتب الأصول، والتى يذكرها بعض المحدّثين (علماء الحديث) فقط؛ لأن السُّنّة ـ فى الواقع ـ هى التى نالت الحظ الأوفر من خدمة الإثبات عند المسلمين. وقد نجد الأصولى متناولاً ومناقشًا لنظرية الثبوت، ولكن فيما بعد الأدلة النقلية المتفق عليها وهى الكتاب والسُّنة و الإجماع، ثم يذكرونها ويناقشونها تحت مبحث «باب فى الإسناد».

يقول الفتوحى فى شرح الكوكب المنير(١): «ذكرت ذلك هنا حتى أوفى ما تحتاجه الأدلة النقلية؛ لأن هذا مشترك بينها»، ونرى عالمًا آخر يجعل نظرية الثبوت مختصة بالسُّنة. وفى الواقع أن هذا الرأى غير دقيق؛ فنظرية الثبوت ليست مختصة بالسُّنة فحسب، بل إنها أيضًا تعم الأدلة المتفق عليها، والأدلة المختلف فيها؛ فهى نظرية موجودة فى الأصول.

(١) شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، أو المختبر المبتكر شرح المختصر فى أصول الفقه، تأليف العلامة أبو البقاء محمد بن شهاب الدين بن أحمد بن عبد العزيز بن على الفتوحى المعروف بابن النجار (ت: ٩٧٢ هـ). طبعته مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م. تحقيق: د. محمد الزحيلى، د.نزيه حماد.

المهم أن ندرك أن المجتهد بعد أن تيقن فى نفسه من الحجية أو من أين يأخذ مصادر دينه، فإنه طرح على نفسه تساؤلات منطقية مترتبة على هذا اليقين؛ وهو كيف يمكن الوصول إلى تلك الأدلة على وجهها الصحيح؟ وهنا تبرز نظرية الثبوت، والتى بذلت فيها تلك الجهود من الفقهاء والعلماء والمحدثين؛ تبرز لتقدم له طريقًا وأسلوبًا يجيب به عن هذا التساؤل، وبعد ذلك نتعرض لنظرية الدلالة.

النظرية الثالثة ـ نظرية الدلالة

عرفنا أن الحجة هى القرآن والسُّنة طبقًا لنظرية الحجَّة؛ وعرفنا أنهما ثابتان فى المصحف وفى كتب الأحاديث ومن الصحاح والسنن والمسانيد وغيرها تبعًا لنظرية الثبوت، لكن كيف نقرأ القرآن والسُّنَّة حتى نستثمر، ونستنبط منهما؟ والاستثمار يأتى من الثمرة التى تأتى من الشجرة برعايتها، والاستنباط هو محاولة الحصول على الماء من الأرض حتى ننتفع به. وعلى ذلك **فالاستنباط هو استجلاب الحكم من النصوص الشرعية**. وهذا القرآن وهذه السُّنة ألفاظ أمامنا، جمل مفيدة، ينبغى علينا أن نعرف كيف نستفيد ونستنبط منهما الحكم الشرعى؛ الذى يصف أفعال البشر فتتكون الجملة المفيدة فى الفقه (أى الحكم)، كما ذكرنا سابقًا.

ذهب الأصولى يقرأ فى الكتاب والسُّنة فوجدهما أدلة لفظية: أى عبارة عن أقوال وألفاظ تُقرأ باللسان وتُسمع بالآذان؛ (بلا فارق هاهنا بين الكتاب والسُّنَّة باعتبارها أدلة لفظية). ومن هنا تساءل الأصولى عن الدلالة: **كيف أفهم هذين الأصلين؟** هذا السؤال يتبادر إلى أذهان كثير من الناس ومن طلبة العلم، وهذا هو الجانب الثانى فى تعريف أصول الفقه[1]؛ فهذا هو جانب الاستفادة من الدلالة وشروط المستفيد (المجتهد من لدن الصحابة وعبر مسيرة العلم). ذهب المجتهد يتأمل ويتساءل فيما هو أمامه. أمامه جمل مفيدة، فى سياق الشريعة وجد الأصولى هذه الجمل على قسمين: قسم «يفيد»[2] الطلب، وقسم يفيد غير الطلب كالخبر والاستفهام.

(١) فأصول الفقه هو معرفة دلالة أصول الفقه إجمالاً، **وكيفية الاستفادة منها**، **وشروط المستفيد**.
(٢) إشارة إلى معنى «الاستفادة» كما ورد فى التعريف.

والأصل في المسألة أن الأسلوب العربي ـ الذى اعتنى به المجتهد الأصولى ـ مقسَّم إلى الخبر والإنشاء. الخبر هو عبارة عن الجملة التى تحتمل الصدق أو الكذب لذاتها؛ مثل: «نحن الآن فى المسجد» فإن صادقت الواقع فهى صادقة، وإن كانت غير ذلك تكون كاذبة؛ هى فى ذاتها «تحتمل» الصدق و«تحتمل» الكذب. وقد اختلف المجتهدون فى الكذب: هل هو مخالفة الواقع أم الاعتقاد أم الاثنان معًا؟ فكيف فكّروا فى هذا الاختلاف؟

البعض قال: إن الكذب مخالفة الواقع حتى لو وافق المعتقد. وردوا عليهم بأنه لو قلت: فى حقيبتى نقود.. أنا أعتقد ذلك، فهل إذا لم يكن فيها نقود هل أكون ـ عند العرب وفى دلالات كلامهم ـ كاذبًا؟ رغم أننى لم أقصد الكذب وكنت أعتقد ما أقول فعلاً؟ فالنبى ﷺ نسى فى صلاته مرة، وبعد الانتهاء قال له رجل يدعى ذا اليدين: «**يا رسول الله ﷺ: أقصرت الصلاة أم أنك نسيت؟**» قال ﷺ: «**كل ذلك لم يكن**»؛ أى لم تقصر الصلاة (أى لم تتحول من أربع إلى ركعتين) ولا نسيت. فقالوا: بل بعض ذلك كان يا رسول الله ﷺ! فهل يُعد ذلك اتهامًا لرسول الله ﷺ ـ وحاشا لله ـ بالكذب؟ فقام الرسول ﷺ فصلى بهم ركعتين[1]. إذًا لا أستطيع أن أقول إن الكذب هو مجرد مخالفة الواقع، أو أنه مجرد مخالفة الاعتقاد.

فقالوا لا، لابد أن نجعل الكذب كل مخالف للواقع والاعتقاد معًا. لكنهم توقفوا أمام مسألة مهمة: لو قلنا إن الصدق هو ما وافق الاثنين معًا، والكذب هو ما خالف الاثنين معًا؛ فإذا ما وافق أحدهما وخالف الآخر كقول غير

(١) عن أبى هريرة قال: صلى بنا رسول الله ﷺ صلاة العصر. فسلم فى ركعتين. فقام ذو اليدين فقال: أقصرت الصلاة يا رسول الله ﷺ أم نسيت؟ فقال رسول الله ﷺ: «كل ذلك لم يكن» فقال: قد كان بعض ذلك، يا رسول الله! فأقبل رسول الله ﷺ على الناس فقال: «أصدق ذو اليدين؟» فقالوا: نعم يا رسول الله! فأتم رسول الله ﷺ ما بقى من الصلاة. ثم سجد سجدتين وهو جالس بعد التسليم. قال الشارح:
(كل ذلك لم يكن) فيه تأويلان: أحدهما قاله جماعة من أصحابنا فى كتب المذهب: أن معناه لم يكن المجموع. فلا ينفى وجود أحدهما. والثانى، وهو الصواب، معناه لم يكن لا ذاك ولا ذا، فى ظنى. بل ظنى أنى أكملت الصلاة أربعًا. ويدل على صحة هذا التأويل، وأنه لا يجوز غيره، أنه جاء فى روايات البخارى فى هذا الحديث: أن النبى ﷺ قال: «لم تقصر ولم أنس» فنفى الأمرين. ١١٦٥، كتاب المساجد، باب ١٩، مسلم.

المسلم: (محمد رسول الله) ﷺ فهو مطابق للواقع فى عقيدتى، ومخالف لعقيدته (كذب). فهل هناك شىء ثالث وسط بين الكذب والصدق؟ هل فى لغة العرب مثل هذا الشىء؟ قالوا لا، قالوا إذن هذا ليس حقيقة.

ثم ذهب بعض جماهيرهم فى النهاية إلى أن الكذب هو مخالفة الواقع، وأن النبى ﷺ إن كان كلامه مخالفًا للواقع فإنه لا يسمى كذبًا، وأن الكذب يطلق ويراد منه «الخطأ»؛ أى عدم التعمد. فعند فتح مكة، قال سعد بن عبادة: «اليوم يوم الملحمة»؛ فقال الرسول ﷺ: «**كذب سعد**»![1] فقال: «كذب»؛ وقصد أنه «أخطأ» بلغة أهل مكة.

وقال بعضهم إن ما خرج من فم رسول الله ﷺ كان صدقًا لأنه ﷺ قال: «**كل ذلك لم يكن**»؛ أى إن مجموع الأمرين لم يكن؛ فالذى كان هو «بعض» ذلك وليس الأمرين معًا[2].

(١) عن هشام، عن أبيه، قال: لما سار رسول الله ﷺ عام الفتح، فبلغ ذلك قريشًا، خرج أبو سفيان بن حرب، وحكيم بن حزام، وبديل بن ورقاء، يلتمسون الخبر عن رسول الله ﷺ، فأقبلوا يسيرون حتى أتوا مر الظهران، فإذا هم بنيران كأنها نيران عرفة، فقال أبو سفيان: ما هذه، لكأنها نيران عرفة؟ فقال بديل بن ورقاء: نيران بنى عمرو، فقال أبو سفيان: عمرو أقل من ذلك، فرآهم ناس من حرس رسول الله ﷺ فأدركوهم فأخذوهم، فأتوا بهم رسول الله ﷺ فأسلم أبو سفيان، فلما سار قال للعباس: (احبس أبا سفيان عند خطم الجبل، حتى ينظر إلى المسلمين). فحبسه العباس، فجعلت القبائل تمر مع النبى ﷺ، تمر كتيبة كتيبة على أبى سفيان، فمرت كتيبة، قال: يا عباس من هذه؟ قال: هذه غفار، قال: ما لى ولغفار، ثم مرت جهينة، قال مثل ذلك، ثم مرت سعد بن هذيم، فقال مثل ذلك، ومرت سليم، فقال مثل ذلك، حتى أقبلت كتيبة لم ير مثلها، قال: من هذه؟ قال: هؤلاء الأنصار، عليهم سعد بن عبادة معه الراية، فقال سعد بن عبادة: يا أبا سفيان، اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحل الكعبة. فقال أبو سفيان: يا عباس حبذا يوم الذمار. ثم جاءت كتيبة، وهى أقل الكتائب، فيهم رسول الله ﷺ وأصحابه، وراية النبى ﷺ مع الزبير بن العوام فلما مر رسول الله ﷺ بأبى سفيان قال: ألم تعلم ما قال سعد بن عبادة؟ قال: (ما قال؟). قال: كذا وكذا، فقال: (كذب سعد، ولكن هذا يوم يعظم الله فيه الكعبة، ويوم تكسى فيه الكعبة). قال: وأمر رسول الله ﷺ أن تركز رايته بالحجون. قال عروة: وأخبرنى نافع بن جبير بن مطعم قال: سمعت العباس يقول للزبير بن العوام: يا أبا عبدالله، ها هنا أمرك رسول الله ﷺ أن تركز الراية؟ قال: وأمر رسول الله ﷺ يومئذ خالد بن الوليد أن يدخل من أعلى مكة من كداء، ودخل النبى ﷺ من كدا، فقتل من خيل خالد ابن الوليد رضى الله عنه يومئذ رجلان: حبيش بن الأشعر، وكرز بن جابر الفهرى. ٣٣٨٩، بقية كتاب المغازى، باب ٢ (فتح البارى ـ البخارى ـ ب).

(٢) وهنا يقولون إن ثَمَّ فارقًا بين: المجموع (وينصب على الهيئة الاجتماعية كلها)، والجميع (وينصب على كل فرد على حدة). فالرسول ﷺ أنكر المجموع، ولم ينكر الجميع.

هذه كلها أمثلة على مشكلات علمية ومحاولات مرّنت عقول أهل تراثنا على طرائق التفكير والعمل على إيجاد حلول سواء كانت ضعيفة ـ فى بادئ الأمر ـ أو كانت قوية.

والقسم الثانى من الكلام العربى هو الإنشاء، وهو ما لا يحتمل الصدق والكذب لذاته مثل: «اسقنى ماء». وعندما ذهبوا إلى القرآن يتأملونه وجدوا منه الخبر ووجدوا منه الإنشاء، ووجدوا أن الإنشاء مقسَّم إلى طلب وسؤال وغير ذلك. ووجدوا أن الذى يهمهم هو «الطلب»، ووجدوا أيضًا أن بعض الخبر يُراد منه «الطلب»، ولكنهم ركزوا على «الطلب»، فقالوا إن المسألة بين «الطلب» و«غير الطلب». فالإنشاء منه ما يفيد الطلب ومنه ما يفيد غير الطلب، والخبر منه ما يراد به الطلب ومنه ما يراد به غير الطلب. والفقيه يريد هذه المساحة وهى الطلب فى «الدليل»: فى الكتاب والسُّنَّة.

والطلب فى الدليل وجدوه أنه الفعل (افعل) مثل (أقم الصلاة)، (فاكتبوه) أو اسم الفعل مثل: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ [الآية ١٠٥، سورة المائدة]، أو المصدر ﴿فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [الآية ٤، سورة محمد]، ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [الآية ٣، سورة المجادلة]، أو الفعل المضارع المقترن باللام ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُ﴾ [الآية ١٨٧، سورة آل عمران]. وكذلك فى الخبر مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [الآية ٩٧، سورة آل عمران]، هذا فى ظاهره خبر يحتمل الصدق والكذب أو الوقوع وعدم الوقوع، لكنهم اهتموا بما فيه من طلب، فقالوا: ليس المقصود هنا الإخبار، بل المقصود: «**أمّنوا من دخل البيت الحرام**»؛ أى إنه مفيد للإنشاء. وعلى ذلك تكون معصيةً أيةُ أفعال يكون من نتيجتها ترويع أو عدم تأمين من دخل البيت الحرام.

وكل ما سبق سموه «الأمر»، وأصبح من مباحث علوم أصول الفقه. ورأوا أنه قد يكون على شكل «لا تفعل»، وسموه «النهى»، ووجدوا أن الأمر والنهى يقعان تحت كلمة (افعل، ولا تفعل) لها معنى واحد محدد، ولها فرد واحد، وسموا هذا الفرد (الخاص) ووجدوا أن بعض الكلمات تشتمل فيها أفرادها وتستغرقها، فسموها (العام)، وأصبح «الخاص» و«العام» قسمين من أقسام الكلام الأصولى؛ الأمر الذى يدخل فيه الأمر والنهى، ولما رأوا هذا بدءوا فى بناء نظرية الدلالة:

علاقة الألفاظ التى أمامنا بمعانيها؟)، وبدأ البحث يأخذ خطواته إلى الوراء؛ فبدأ السؤال عندهم: ما قصة العلاقة التى بين الألفاظ والمعانى؟

تأمل الأصوليون فى الوجود المشهود (الأشياء) وعلاقته بالوجود المكتوب (النص)، فوجدوا أنفسهم أمام ما أسموه بالوجودات الأربعة: فالشىء له تعيُّن (وجود معيَّن) فى الخارج، سواء رأيته أم لم أره، لكنه أيضًا له صورة فى الذهن، وإذ به له لفظ على لسانى، وإذ بى أكتبه ببنانى:

١ـ وجود فى الأعيـــــان. ٢ـ وجود فى الأذهـــــان.

٣ـ وجود على اللســـــان. ٤ـ وجود فى البنـــــان.

فهناك شىء (أو أصل)، وهناك درجات لهذا الشىء (أو صوره)، أو وجودات أخرى لهذا الشىء: ثلاثة منه تدل على الرابع، فالكتابة تدل على اللفظ، واللفظ يدل على ما قام فى الأذهان، وهذا ليس إلا صورة لما قام فى الخارج. ومن هنا بدأ اختلاف المفكرين فى الدلالة: هل اللفظ وُضِع للدلالة على ما فى الخارج، أم على ما فى الذهن الذى هو صورة ما فى الخارج؟

ولنضرب لذلك مثالاً: لو أننى رأيت شبحًا يتحرك من بعيد؛ لا أعرف ما هو بالضبط: هل هو جماد أم حيوان أم إنسان؟ يبدأ الذهن فى محاولة الاقتراح. فيقول: هذا «عمود إنارة» مثلاً! فهل هذا اللفظ معبر عما هو فى الخارج أم ما هو فى الذهن؟ إنه يعبر بالطبع عما هو فى الذهن. فلو رأيته يتحرك لعرفتُ أنه ليس كذلك. قلت: قد يكون «شجرة» تهتز،... فلما اقتربت منه وجدته «سيارة» مثلاً. إذن هذه الألفاظ تدل على ما فى الأذهان، لا على ما فى الخارج. لكن يأتى آخر ويقول له: إنك تصورت الأشياء التى رأيتها من قبل فى الخارج، فقلتَ: «عمود إضاءة» على أساس أنك تصورته بعدما رأيته من قبل؛ فتلك تصورات لأشياء فى الواقع سبق معرفتها. هكذا يفكرون فى كل جزئية من الجزئيات.

إذن فهناك ألفاظ موضوعة بإزاء معانٍ؛ مثال «الأسد» وُضع للحيوان المفترس، و«الإنسان» وُضع للكائن الأرضى المفكر. فما هو الوضع؟ قالوا: جعل لفظ بإزاء معنى.

فتساءلوا: من الذى وضع اللغة؟ قالوا هو الله سبحانه وتعالى، لقوله سبحانه

وتعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [الآية ٣١، سورة البقرة]. وقال البعض الثانى: واضع اللغة هو البشر!

وبعضهم قال: إن الله سبحانه وتعالى واضع القوانين الأساسية للغة: مثل أن اسم الفاعل هو الذى فَعَل، واسم المفعول هو ما وقع عليه الفعل، ثم البشر ولّدوا منها أشياء. وبعضهم قال: لا نعرف، فى مذاهب أربعة نجدها فى أصول الفقه؛ لأنها تؤصل لقضية الدلالة، وتجيب عن أسئلة جوهرية.

بل وجدنا الوضع لم يقتصر على اللغة؛ لأننا لاحظنا أن الشرع الشريف جاء فوضع ألفاظًا بإزاء معانٍ ليست هى معانيها اللغوية. مثلاً الصلاة ـ فى اللغة ـ تعنى العطف، وانعطف أى انثنى، والشرع أطلقها مجازًا على الدعاء؛ لأن الدعاء فيه نوع من أنواع العطف؛ خالق يعطف على المخلوق. والفرس الثانى فى السباق يسمى المصلى، والأول المجلى؛ فالثانى ثَنَّى أى عُطف على الأول. والشرع الذى وضع لفظ «الصلاة» إزاء المعنى الشرعى المشهور (هيئة تبدأ بالتكبير وتنتهى بالتسليم)، لم ينف علاقة دلالة اللفظ باللغة العربية، لكنه أعطى اللفظ أيضًا معنًى جديدًا. إذن فقد يكون الوضع لغويًّا وقد يكون شرعيًّا.

ثم لما جاءت العلوم ودونت، وجدوا اصطلاحات جديدة؛ فكلمة «فقه» نفسها تعنى «الفهم» عند العرب، لكن أصبحت تطلق على «الحكم المخصوص وعلمه»؛ فهذا الذى وضعه ليس العرب ولا الشرع؛ إنما اصطلح عليه الفقهاء؛ لذلك فهناك وضع لغوى ووضع شرعى ووضع اصطلاحى.

كذلك يمكن أن يتفق أهل بلد معين على معنًى معين للفظ غير المعنى اللغوى، فأهل مصر ـ مثلاً ـ يتفقون على تخصيص كلمة «لحم» لغير السمك بل يصرفونه إلى لحم الحيوان دون لحم السمك، كذلك كلمة «السقف»: عند الناس للبيت، وعند الله تدل على «السماء». والفراش هو ما يفرش الأسِرَّة فى عُرف الناس، والله سبحانه وتعالى سمى الأرض فراشًا. فهناك فارق بين الوضع اللغوى والوضع الشرعى، والوضع العرفى العام (لأهل بلد مثلاً) والوضع العُرفى الخاص (الاصطلاحى عند أهل فن أو علم ما).

كل هذا نتج عن تفكيرهم؛ لأنهم توقفوا قليلاً عند اللفظ إزاء المعنى،

وتساءلوا حتى أقاموا «علم الوضع»، وأول من ألَّف فيه كان أحد الأصوليين الكبار (عضد الدين الإيجى)[1]، وضع فيه كتابًا سمَّاه (الرسالة العضدية) فى القرن السابع، ثم أصبح بعد ذلك علمًا مولَّدًا مستقلاً.

سأل الأصولى نفسه فى نظرية الدلالة: ما علاقة اللفظ بالمعنى؟ وما أنواع هذه العلاقات وتقسيماتها؟ وبحثها من عدة مداخل، ووجد أشياء عجيبة ودوَّنها.

فمن مدخل أول، وجد ما أطلق عليه بالكل والجزء، أو الكلى والجزئى على أساس دلالة الشىء على معنى واحد أو متعدد: الكلى: هو ما لا يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشَّرِكة فيه. الجزئى: هو ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشَّرِكة فيه.

فوجد فارقًا بين «إنسان»، وبين «فاطمة». فـ «الإنسان» لا يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشَّرِكة فيه، فنتصور فى «إنسان» رجلاً أو امرأةً، أسود أو أبيض ...وهكذا. أما فاطمة فيمنع نفس تصور معناها من وقوع الشَّرِكة فيه، فهى شخص معين واحد لا يمكن تكراره، له شكل معين، وهو شخص واحد له مكان معين. فالأول نسميه «كليًّا»، والثانى نسميه «جزئيًّا».

استعانوا فى ذلك بالفكر الإغريقى؛ لأنهم وجدوا أن هذا المبحث عند أرسطو فى البحث فى الكليات الخمس التى سماها «الجنس/ الفصل/ النوع/ العرض العام/ الخاصة» فأخذوها منه، وحاول الأصولى أن يحولها تحويلاً تامًّا بما يتفق مع ذهن العرب واللسان العربى وبما يخدم الشريعة.

وبذلك كان «المنطق العربى» ـ وهو علم من العلوم التى أخذت كثيرًا عن المنطق الصورى لأرسطو ـ مثالاً يُحتذى فى كيفية التعامل مع الفكر الغربى؛ لأن الأصولى ذهب إلى فكر الغير، ففصل فيه بين التجربة الإنسانية العامة والتجربة الخاصة التى تميز قيم الغير، وأخذ التجربة البشرية (المجردة) وطورها وأدخلها فى نسيجه، بما يخدم أغراضه فى قضية الدلالة.

(١) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن الفضل عضد الدين الإيجى عالم بالأصول والمعانى والعربية من أهل فارس (إيج)، ولى القضاء وأنجب تلاميذ عظامًا وجرت محنة مع صاحب كرمان فحبسه بالقلعة فمات مسجونًا، من تصانيفه: المواقف فى علم الكلام، والعقائد العضدية، والرسالة العضدية وجواهر الكلام، وشرح مختصر ابن الحاجب.. توفى: ٧٥٦هـ ـ ١٣٥٥م.

ووجد من مدخل ثانٍ وقريب أن اللفظ ـ فى علاقته بالمعنى ـ قد يكون «متواطئًا»، وقد يكون «مشككًا» أو «مشتركًا»:

فـ «المتواطئ» تتساوى أفراده فيه، مثل كلمة «إنسان». أفراد «الإنسان» متساوية فى الإنسانية، كل إنسان عبارة عن حيوان قابل لأن يفكر، يتساوى أفراده فى تحقيق المعنى؛ فهو لفظ واحد ومعناه واحد.

لكن «المشكِّك» يتفاوت أفراده فى تحقيق المعنى. ككلمة «النجاح» قد يكون بنسبة ٥٠٪ أو ٧٠٪ أو أكثر. كذلك كلمة «البياض» يختلف بين الثلج والقطن واللبن ولون الإنسان، درجات متفاوتة. فهذا لفظ واحد وله معانٍ متدرجة متقاربة لكنها ليست واحدة.

ثم «المشترك»، وهو الذى يكون اللفظ الواحد فيه له معانٍ عديدة مختلفة، مثل لفظ «العين»؛ يطلق ويقُصد به «العين الجارحة من جوارح الإنسان»، أو يقصد بها «الجاسوس» أو حرف الهجاء (ع)، أو الشمس، أو البئر، أو البستان، أو الذهب، أو الرجل الغنى (عين من الأعيان). ولا علاقة ضرورية بين هذه المعانى، فهى معانٍ متعددة.

ومن مدخل ثالث فى علاقة اللفظ بالمعنى؛ قالوا إن اللفظ إما أن يكون «مفردًا» أو يكون «مركبًا».

فـ «المفرد» هو ما لا يدل جزؤه على جزء معناه مثل «زيد» لا تدل الزاى على رأسه ولا الياء على جذعه ولا الدال على أطرافه مثلاً. بل الكلمة كلها تدل عليه كله. و«المركب» هو ما يدل جزؤه على جزء معناه، مثل: «غلامُ زيدٍ» يدل جزءاها على شيئين.

ومن وحى «المركب» يبحثون فى «الإسناد»، فيقولون: «عبدالله» نسبة إضافية (إضافة) كما سبقت الإشارة فى الفلسفة اللغوية. وهكذا، فهناك تفكير وأسئلة دائمة؛ فالتفكير يستوجب أسئلة لنصل إلى حقيقة الأمور.

فيبدو له ـ مثلاً ـ أن الإضافة تأتى فى لغة العرب بمعنى «اللام»؛ فـ «كتاب على» فكأننا نقول: (كتاب «لـ» على) بمعنى الملكية، وعندما نقول حافر الفرس، فالفرس لا يملك حافره. الإنسان هو الوحيد الذى يمتلك؛ لأن له ذمة،

إذن هناك اختلاف. وبالتالى، فالإسناد علاقة لها وجوه متعددة أو بتعبير نظرية الدلالة: «له دلالات متعددة».

أعملوا الفكر فى دلالة الإضافة غير الملكية، فقالوا إنها دلالة الاختصاص: حافر خاصٌّ بالحصان، أو غلاف مختص بالكتاب... وهكذا. ثم جرَّبوا الإضافات الأخرى، فقالوا: «صلاة الليل» لا تعبر عن ملكية ولا اختصاص، إنما عن ملابسة أو ما أسموه «أدنى ملابسة»: ملابسة ظرفية زمانية، وهناك ملابسة ظرفية مكانية.

الآن خرج بنظرية فى المركب والإضافة. (فالإضافة يعبَّر عنها باللام، واللام تأتى للملكية والاختصاص أو أدنى ملابسة). ليكوِّن بذلك صورة متكاملة عن الموجودات بصفة عامة، لكنه فى النهاية يخدم ـ بهذه النظرية ـ غرضه فى فهم دلالة اللفظ على المعنى.

ثم يمضى إلى دلالة رابعة للفظ من حيث علاقته بالمتصوّر الممكن، فقال هناك ثلاث دلالات: دلالة كلٍّ، ودلالة جزءٍ، ودلالة لا كل ولا جزء إنما شيء ضرورى أو لازم الاتصال بالمتصوّر من اللفظ، وسماها دلالات: المطابقة، والتضمُّن، والالتزام.

فحين نتلفظ بلفظ «عِمَارة» فقد تطلق ويراد بها: مجمل العمارة فتسمى دلالة مطابقة؛ لأن اللفظ يدل على كامل معناه.

وقد يراد بها «شقة من العمارة» أو يتبادر إلى ذهن «الطابق الأرضى منها»، فهذه دلالة تضمُّن، ودلالة التضمن هى دلالة اللفظ على جزء من معناه.

وقد يتبادر إلى الذهن «من شاركوا فى بناء هذه العمارة من مهندسين وعمال»، وهم لا يمثلون مجمل العمارة ولا جزءًا من مكوناتها، إنما هم من اللوازم الضرورية لوجودها، هذه علاقة «لزوم».

ثم يتساءلون: ما معنى اللزوم؟ إنه عدم الانفكاك، أى إن شيئًا يلازم آخر لا ينفك عنه، يقولون: إذن هناك لازم، وهناك ملزوم، وهناك اللزوم نفسه: ثلاث قضايا. فيتساءلون عن مصادر علاقة اللزوم فى الموجودات: هل هو مما استلزمه الوجود أم مما تستلزمه العادة؟ أم مما يستلزمه العقل؟ فيكون اللزوم ثلاثة:

لزومًا عاديًّا: كقولنا: الغراب أسود، لأن العقل لا يحتم أن يكون الغراب أسود، إنما الواقع يدل عليه.

ولزومًا عقليًّا: كقولنا: «العشرة عدد زوجى»؛ يحتمها العقل، وإن لم يشهد لها واقع.

ولزومًا عُرفيًّا: كقولنا: القائد مهاب الجانب: لا يحتمها عقل ولا وجود، إنما عُرف الناس وعادتهم.

ثم تكلم عن اللزوم بالمعنى الأعم، واللزوم بالمعنى الأخص، واللزوم البيّن، واللزوم غير البيّن، وتوسعوا فى ذلك.

الغريب أنك تجد نفس هذه المباحث فى علوم أخرى كالمنطق والبلاغة كما هى أيضًا فى علم الأصول، لكن كلاً يتناولها لغرضه؛ لخدمة علمه.

ثم تكلموا عن قضية خامسة فى نظرية الدلالة، وهى قضية «الاستعمال»:

فلفظ «أسد» معلوم أنه يستعمل للدلالة على «الحيوان المفترس» ذى الأوصاف المعروفة. لكننا نلاحظ أن العرب «تستعملها» أيضًا «لدلالات» أخرى؛ كمعنى الرجل الشجاع، وهنا يفرقون بين استعمالين: الحقيقة والمجاز.

وقضية «الحقيقة والمجاز» تتداخل بشدة مع قضية الوضع ومع الموقف من هذه الأخيرة. فالحقيقة: هى استعمال اللفظ فيما «وُضع له أولاً». مثل: رأيت أسدًا فى الغابة. والمجاز: هو استعمال اللفظ فى غير ما وضع له أولاً؛ مثل قولك: رأيت أسدًا فى المعركة يقهر الأعداء، أو كان حمزة أسدًا من أُسد الله سبحانه وتعالى.

ومن مدخل سادس ـ ومن قضية الاستعمال ـ استخرجوا قضية أخرى ربطوها بها، وهى قضية «الحمْل»، وبهما تكتمل نظرية «الاتصال» أو «التواصل اللغوى» عند الأصوليين:

فحين أتلفظ أمامك باللفظ وأستعمله بمعنى، وأنت قد تسمعه بمعنى مختلف، يكون التفاهم بيننا متعسّرًا، وينقطع التواصل، وتضيع فائدة اللغة، فماذا فعلوا؟ وضعوا قاعدة تقول: «الاستعمال من صفة المتكلم، والحملُ من صفة السامع، والوضعُ قبلهما». و«الوضع قبلهما»: يعنى ضرورة الاستعمال والحمل بناءً على

وضع سابق للفظ إزاء معناه أو معانيه المحتملة؛ إما وضعًا لغويًا، أو وضعًا شرعيًا، أو عرفيًا، أو وضعيًا اصطلاحيًا.

وعند هذا الحد بدأت نظرية الدلالة تنتقل إلى مستوى أكثر نضوجًا واختمارًا، حين اشتبكت وتراكمت فيها القضايا والتفريعات من الوضع والاستعمال والحمل والاتصال...إلخ. كل ذلك بهدف أساسي؛ وهو معرفة مراد المتكلم من كلامه، وهو حقيقة الفقه.

وبعد هذا الإجمال والشعور باكتمال النظرية على مجملها، اتجهوا مع المفرد والمركب إلى دراسة «الجملة» والنِّسب أو العلاقات التى تحتويها الجملة. ففصلوا القول فى قضايا الأمر والنهى، وقضايا الخصوص والعموم، وقضايا المطلق والمقيد، والمجمل والمبيَّن، والظاهر والمؤوَّل، والنص والظاهر، والخفى، والمشكِل و...إلخ.

وضع الأصولى «الجملة العربية المفيدة» أمامه وراح يطرح أسئلته عليها على كافة المستويات: على مستوى اللفظ المفرد، وعلى مستوى التركيب، وأخذ فى السؤال من كل جهة. كان يهدف بداية إلى «الفهم»، ثم انطلق إلى مهمة أعلى: كيف يحيل هذا الفهم إلى قواعد أو أحكام تصف الأفعال البشرية وتُطبَّق فى الواقع (وهو ما سنراه فى نظرية الإفتاء)!

مثال ـ قضية الأمر والنهى: كيف رتب الأصوليون مباحث هذه القضية؟

البداية ـ عند الأصولى ـ تأتى من التحديد أو التعريف. يبدأ بتعريف أوّلىّ ثم يأخذ التعريف ـ مع كثرة الترداد والتحاور حوله ـ ينضج حتى يصير أكثر متانة ودقةً. ففى البداية، قالوا: إن «الأمر» هو طلب (أن تطلب شيئًا من شخص ما أو كائن ما). ثم قيل لهم إن النهى أيضًا يُعد طلبًا، فقالوا: إن الأمر ـ إذن ـ هو طلب الفعل (على أساس أن النهى هو طلب التَّرْك).

فقيل: وما صيغتها؟ قالوا: «افعلْ» مثل اضربْ، اذهبْ،... فقيل: إن فى اللغة أفعالاً للأمر على نفس الصيغة «افعل» لكنها لا تفيد الطلب، بل تفيد «التَّرْك» كالنهى؛ مثل قولهم: اتركْ، دعْ، ذرْ،... فهل هى أمر أم هى نهى؟!

فقالوا: إن «الترك» فعل، وليس كـ «عدم الفعل» الذى هو محل النهى. فهناك

فارق بين عدم شرب الخمر وبين «الإحجام» عن شربها مع الدعوة إليها أو القدرة عليها أو حضورها. وقالوا: والفارق بين «الترك» و«عدم الفعل» هو «النية»، وتوسعوا فى مباحثها.

فطوَّروا التعريف مع تزايد الأخذ والرد، ومع الروح المنفتحة على كل جديد من الطروحات والأسئلة، فصار تعريف «الأمر» هو: «طلب فعل غير كَفٍّ مدلول عليه بغير كُف ونحوها».

ويشار هنا إلى أنه رغم أن هذه العبارة هى عبارة رائعة توضح مدى عمق الصياغة ومدى الخدمة التى لاقاها هذا العلم، فإن طرائق التدريس التى وقفت عند تحليل العبارة فقط دون بحث ما وراءها قد قصَّرت أكثر مما خدمت.

هذه العبارة تتضح فيها فلسفة الصياغة عند الأصوليين حين نضجَ علمهم أو كان فى مسار نضوجه، حين كانوا يعنون فى الصياغة بـ «التحقيق والتدقيق والترفيق والتنميق والتزويق». فعلى سبيل المثال نجد قولهم: «كَفٍّ» و«كُفْ» من قبيل التزويق. ولو لاحظت تكرار «غير» فى التعريف فهى تعبر عن تعقُّد المسألة، مما تطلب منهم أن «يثبتوا» دخول فعل «كُفْ» فى الأمر بنفى نفيه، ونفى النفى «إثبات». فالأمر هو طلب بغير «الكفّ»، والكفّ يخرج منه فعل «كُفْ» ونحوه.

هذا نموذج على تحليل العبارات عندهم، لكن ليس هذا هو المطلوب من الباحثين اليوم. لكن الشىء المهم أنهم بعد التعريف ظلوا يستخرجون مسائلهم وأجوبتها من قبيل:

- هل الأمر يفيد التكرار؟ والذى عليه الجمهور أن الأمر لا يفيد التكرار.
- هل الأمر يفيد الفوْر؟ والذى عليه الجمهور أن الأمر لا يفيد الفوْر.
- هل الأمر بالشىء نهى عن ضده؟ والذى عليه الجمهور أن الأمر بالشىء يفيد النهى عن أضداده.
- هل الأمر بالأمر بالشىء يفيد الأمر بذلك الشىء؟

وتفصيل ذلك كما يلى:

لو أنك قلت «أقم الصلاة»، فهل هذا الأمر يفيد التكرار أم لا؟ الجمهور قالوا

لا يفيد إلا فعل الشيء للمرة الواحدة، وإذا كان الشرع يريد التكرار فليأتِ بما يدل على إرادة التكرار من القرائن والأمارات، مثل: ﴿أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ﴾ [الآية ٧٨، سورة الإسراء]، وكقوله: ﴿حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاَةِ الْوُسْطَى﴾ [الآية ٢٣٨، سورة البقرة]، وغيرها من الآيات والأحاديث التى أوضحت تكرار ومواقيت الصلاة. وهذا غير أن يقال لك: اسقنى ماءً، فهى لا شك لا تفيد التكرار.

فقالوا: وماذا عن «الفوْر»؟ فقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [الآية ٩٧، سورة آل عمران]، هل يفيد الفوْر؟ الجماهير على أنه يفيد التراخى. والخلاف قائم بين الحنفية والشافعية فى ذلك.

وبخصوص الأمر بالشىء هل هو نهى عن ضده، قالوا إن هناك أشياء لها ضدٌ واحد، فيكون الأمر بالشىء نهى عن هذا الضد المعروف، كالأمر باليقظة هو نهى عن النوم؛ لأنه ليس ضد اليقظة إلا النوم. وإذا كان للشىء أضداد متعددة، فهل الأمر به نهى عن مجموع أضداده لا عن ضدٍّ معين منها. ومن ثم قالوا: (**الأمر بالشىء نهى عن ضده لا عن أضداده، والنهى عن الشىء أمر بضده لا بأضداده**).

وهذه القاعدة ـ فى أصول الفقه ـ لا تتعلق فقط بفهم النص إنما أيضًا تتعلق بتطبيقه.

فقضية «الأيمان والتعاليق» من أهم القضايا التى شغلت الفقه الإسلامى فترة طويلة تجد امتدادات لها فى هذه القاعدة. فالأيمان هى الأقسام جمع «يمين»؛ بمعنى قَسَم أو حَلِف. والتعاليق تظهر فى الطلاق والعتِاق: تعليق الطلاق/ العتِاق على فعل أو حدث ما. فإن قال الرجل لامرأته (إن خالفتِ أمرى فأنتِ طالق) فإذا فعلت نهيًا له ولم تخالف أمرًا له، هنا يتحرك المذهبان بين المؤيد لهذه القاعدة والمخالف لها.

ثم هل الأمر بالأمر بالشىء يفيد الأمر بذلك الشىء؟ قيل إن رسول الله ﷺ أمرَ عمر أن يأمر ابنه عبدالله أن يُرجع زوجته[1]. هنا عمر مأمور بأمر ابنه أن

(١) عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه طلق امرأته وهى حائض على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك فقال رسول الله ﷺ مُره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة التى أمر الله أن تطلق لها النساء. ٤٢٣٨، كتاب الطلاق، باب ١ (فتح البارى ـ البخارى ـ ب).

يُرجع زوجته، فهل عبدالله هنا مكلَّف من رسول الله ﷺ؟ بمعنى أن أمر الرسول ﷺ لأبيه بأن يأمره يعد أمرًا لابن عمر نفسه؟ هل واجب على عبدالله أن يطيع؟ اختلفوا، لكنهم على كل حال كانوا يسعون للاقتراب من الحق كما يتصورونه.

وقد جرّنا إلى هذا التفصيل أن نظرية الدلالة تعد هى النظرية القلب فى علم أصول الفقه، وهى تحتاج إلى مزيد ومزيد من التفاصيل، كما أن تفاصيلها مشحونة بأبعاد منهجية كثيرة.

ثم قال الأصولى : لابد أن أفكر فى «الأمر» وما يقتضيه، فقال: إن الأمر للوجوب ما لم تصرفه قرينة تدل على غير ذلك، والنهى للتحريم ما لم تصرفه قرينة .. وغير ذلك من المباحث الأخرى.

ثم تكلموا ـ من مدخل سابع أو ثامن ـ عن المنطوق والمفهوم ودلالاتهما:

أريد ـ كأصولى أن أستدل بالألفاظ التى أمامى لأتوصل إلى معناها على مستوى اللفظ والجملة. وهنا يأتينا تصور نشأ عندهم بالتفكُّر، وكأنه منهج للتعامل مع اللغة العربية، وهو قضية «المنطوق والمفهوم».

وعندهم «المنطوق» قسمان: صريح وغير صريح، و«المفهوم» قسمان هما مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة. والفارق الأساس بين المنطوق والمفهوم أن المنطوق ما كان محل النطق، والمفهوم ما كان فى محل السكوت؛ أى المعنى الذى جاء إلى ذهنك، فقد جاء فى معنًى مسكوتٍ عنه فى اللفظ، ولكنه مفهوم من الكلام. وقد يكون المفهوم موافقًا للمنطوق وقد يكون مخالفًا له.

ومثال ذلك أنهم سمعوا رسول الله ﷺ يقول: «فى سائمة الغنم الزكاة»(١).

---

(١) عن عبدالله بن أنس أن أنسًا حدثه: أن أبا بكر رضى الله عنه كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين: بسم الله الرحمن الرحيم، هذه فريضة الصدقة التى فرض رسول الله ﷺ على المسلمين والتى أمر الله بها رسوله فمن سُئلها من المسلمين على وجهها فليعطها، ومن سُئل فوقها فلا يعط فى أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم من كل خمسٍ شاة إذا بلغت خمسًا وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض أنثى، فإذا بلغت ستًّا وثلاثين إلى خمس وأربعين ففيها بنت لبون أنثى، فإذا بلغت ستًّا وأربعين إلى ستين ففيها حِقَّة طَروقة الجمل، فإذا بلغت واحدة وستين إلى خمس وسبعين ففيها جَذَعة فإذا بلغت يعنى ستًّا وسبعين إلى تسعين ففيها بنتا لبون، فإذا بلغت إحدى وتسعين إلى عشرين ومائة ففيها حِقَّتان طروقتا الجمل، فإذا زادت على عشرين ومائة ففى كل أربعين بنت لبون وفى كل خمسين حِقَّة، ومن لم يكن معه إلا أربع من الإبل فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها، فإذا بلغت خمسًا من الإبل ففيها شاة، وفى صدقة الغنم فى سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة؛ شاة، فإذا زادت على عشرين=

والسائمة هى التى ترعى فى المراعى تأكل من العشب الخصب والجدب؛ وضدها المعلوفة، وهى التى تحبس فى الحظائر ونأتى لها بأكلها. والنبى ﷺ يجعل الزكاة فى السائمة؛ فهى التى لا تكلف صاحبها شيئًا، فى حين أن المعلوفة تتكلف عليه؛ لأنه يحبسها، (وهذا الحبس له موئنة أو كلفة)؛ فعفا الرسول ﷺ عن أخذ شىء منها. الذى أمامنا (النص) هنا هو المنطوق، وهو يفرض الزكاة على السائمة، هذا ما نقرأه أو نسمعه. ولكن المعلوفة مسكوت عنها. ولذلك عندما آتى فأحكم على المسكوت عنه بـ «ضد» المذكور أمامى فهو مفهوم المخالفة، أو «مع» المذكور فهذا هو مفهوم الموافقة.

والمنطوق صريح وغير صريح. المنطوق الصريح هو أيضًا الذى سمعته كالقول السابق، ولكن غير الصريح قالوا إنه ثلاث دلالات: دلالة الاقتضاء، ودلالة الإيماء، ودلالة الإشارة. فما هذه الدلالات؟

دلالة الاقتضاء تعنى أنه لابد على أن أكمل النص حتى يتفق مع الواقع أو مع الشرع. فلو حملت الكلام الذى أسمعه على حقيقته الصُّلبة الجافة لكان كذبًا. فالنبى ﷺ عندما يقول: (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب)(1)، والحقيقة المجردة التى وضع من أجلها النفى فى اللغة العربية هى نفى الوجود، وبناء عليها فإذا صليتُ ولم أقرأ الفاتحة، فإن الذى رآنى وجد أننى أصلى، بينما المعنى الجاف الصلب الحاد فى الحديث هو أننى لم أصل، فهل هذا صحيح فى الواقع؟ لا، فمعنى هذا الكلام أن هناك محذوفًا يقتضيه الواقع والشرع؛ وهو أنه لا صلاة «صحيحة» أو «كاملة» إلا بأم الكتاب؛ ومنبع هذا اليقين أن ثم شيئًا محذوفًا، وقد وجّهنى إليه الشرع أو الواقع.

ولأجل أن هناك دلالة اقتضاء فى اللغة سنجد أن هناك اختلافًا بين الفقهاء، وسنجدهم انتبهوا لما هو «القطعى» وما هو «الظنى»؛ لأنهم تأكدوا هنا (فى المثال السابق) أن الأمر ظنى، وأننى عندما أقدِّر أن المحذوف هو «صحة» الصلاة

= ومائة إلى مائتين؛ شاتان فإذا زادت على مائتين إلى ثلاثمائة ففيها ثلاث شياه، فإذا زادت على ثلاثمائة ففى كل مائة شاة، فإذا كانت سائمة الرجل ناقصة من أربعين شاة واحدة فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها، وفى الرقة ربع العشر فإن لم تكن إلا تسعين ومائة فليس فيها شىء إلا أن يشاء ربها. ١١٨٢، كتاب الزكاة، باب ٣٩ (فتح البارى ـ البخارى ـ أ).

(١) ٦٦٥ كتاب الأذان، باب ٩٥ (فتح البارى ـ البخارى ـ أ).

وليس «كمالها» فذلك لاعتبارات عقلية وليست نقلية. ولأن الأمر ظنى فلا يكفّر بعضهم بعضًا ولا يفسقون؛ لأن الإطار المرجعى واحد، وهو أنهم حكّموا الكتاب والسُّنة فى القضية؛ فقضيته قضية فَهْم الدلالة، وليست قضية حجية أو ثبوت.

وهذا التنوع أمر أراده الله سبحانه وتعالى لعل فيه تدريبًا للفكر، وبناءً لمناهج اختلاف التنوع وتعدد الفروع، والنبى ﷺ يقول: (من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له)[1]، وهنا يختلف الأئمة: هل هى فى كل ليلة أو فى أول رمضان، اختلفوا فى محذوف قد يقتضيه الأمر. الشافعى ـ هو والجمهور ـ يقول فى كل ليلة؛ لأن النفى هو نفى صحة. والحنفية يقولون بل نفى كمال. فالفقه اختلف لاختلاف الأدوات، وهى التى نسميها أصول الفقه.

أما عن دلالة الإيماء فقد وجدنا فى هذه الألفاظ أن الله سبحانه وتعالى بنى الأحكام الشرعية على أوصاف قائمة بذواتٍ كما فى قوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [الآية ٣٨، سورة المائدة]. ودلالة الإيماء تعنى أن الله سبحانه وتعالى يرتب الحكم (وهو القطع) على وصف السرقة. فلو لم يكن الوصف علة للحكم لما كان لذكره معنىً، فهو رتب القطع وجعله مبنيًّا على «السرقة»، لا يمكن أن يكون «القطع» إلا وسببه السرقة؛ ولذلك أخرجوا قاعدة لهذه القضية: **(إن بناء الحكم على المشتق يؤذن بعلِّيّة ما منه الاشتقاق)**.

دلالة الإيماء هى مسلك من مسالك إدراك العلية: يفيدنا فى نظرية الإلحاق (القياس).

ثم يتكلمون بعد ذلك عن دلالة الإشارة؛ وذلك أن اللفظ يشير إلى شىء ليس من صميم مراد المتكلم ولا قصده الأساسى. فعندما أقول (السارق...) فالسرقة علة للقطع، أنا أقصد ـ هنا ـ أن السرقة علة القطع. لكن ماذا يكون الحال لو أننى قلت لك فى نص شرعى: «تُعقد النية فى أول العمل»؟ فلابد أن أفهم أن هذا متعذِّر فى الصيام؛ لأن أول العمل يقتضى ضرورة تبيُّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر كل يوم، وهذا شىء شبه مستحيل: أن

(١) ٣٧١ أبواب الصيام، باب ١٦ (شرح موطأ مالك).

يخرج المسلمون إلى الصحراء كل يوم حتى يتبين لهم مطلع الفجر وعند ذلك ينوون الصيام؛ فهذا غير ممكن ـ فهنا «يشير» ذلك اللفظ أو ذلك التركيب إلى أن الليل كله موطن لهذه النيّة.

من أين أتيت بهذا؟ من الواقع، ومن التصور العقلى، ومن سؤالى: كيف أنفِّذ هذا الأمر الإلهى، فإن لم أستطع بهذه الكيفية المباشرة؛ فلا بد أن آخذ إشارة من هذا بهذا.

يتكلمون ـ تاسعًا ـ عما يسمى بالخاص والعام، ويقولون إن هناك ألفاظًا تستغرق جميع ما تصلح له بالوضع ـ وضع اللغة ـ وهذا هو «العام»، والخاص بعكسه، كأنه ذلك الذى يدل على شيء واحد. فجعلوا يفكرون: هل هناك ألفاظ معينة للعموم؟ فوجدوا ألفاظًا مثل (مَن)، مثل: مَن جاءك فأكرمه. ولفظة (ما): «عفوت عمَّا فعلت»، ومثل الجمع المُحلّى بالألف واللام؛ مثل: «المسلمون تتكافأ دماؤهم»: أى كل المسلمين، ومثل الجمع المضاف: «أولاد زيد»... وهكذا.

ثم من تلك الصيغ يتكلمون عن أحكامها: ماذا لو حدث أن خُصِّص العام؟ هل الباقى يكون قطعيًّا فى معناه أم يكون ظنيًّا؟ فبدأ العلماء يكتبون فى كيفية هذا التخصيص أبوابًا:

أولاً ـ اللفظ العام كيف أعرف أنه «عام»؟ قالوا: «إذا جاز منه الاستثناء». فالاستثناء هو معيار العموم، فالآية التى يجوز لى فيها الاستثناء وتبقى كما هى تامة المعنى ، تكون آية عامة، وما دامت هى عامة فهى تستغرق كل ما وُضعت له، فإذا ما خُصِّصت فالباقى فيه خلاف: هل هو قطعى أو ظنى.

والمهم ـ فى هذا المقام ـ أن نفهم كيف كانوا يفكرون. فلماذا قالوا: الذى يخصص هو الاستثناء؟ المثال يوضح: فقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ [الآية ٧٨، سورة الإسراء]، عام لأنه يجوز أن يقال: (أقم الصلاة إلا صلاة العصر). «الصلاة» جنس للصلاة فهى عام.

ثم يتكلم العلماء ـ عاشرًا ـ عما أسموه بـ «المجمل» و«المبين». ويقولون إن هناك تقسيمًا للألفاظ على الوجه التالى:

ـ النص: هو ما لا يحتمل إلا المراد منه، مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَصِيَامُ

ثَلاَثَةِ أَيَّام فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾ [الآية ١٩٦، سورة البقرة]، فقولُه: «عشرة» منعَ الخلاف. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ﴾ [الآية ٢٢٩، سورة البقرة]، تقضى أن الطلاق ثلاث مرات، ولم يختلفوا فى ذلك. وهذا من المبيَّن.

ـ **الظاهر والمؤول**: ما يحتمل المراد وغيره، فله معنيان، لكنه فى المراد أرجح. لكن لو كان المراد هو المرجوح يسمى المؤوَّل.

هذا كله فيما له دلالة واضحة: لا تحتمل غير الراجح، أو تحتمل الراجح أكثر، أو تحتمل المرجوح: ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [الآية ٥، سورة طه]. ما معنى «استوى»؟ فى الذهن عند العرب معناها يجلس ـ ولكن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الآية ١١، سورة الشورى]، ويقول: ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [الآية ٤، سورة الإخلاص]. هل هناك معنى مرجوح فى كلمة «استوى»؟ نعم، وهو الاستيلاء، أى قهرَ واستولَى. إذًا لا نستطيع أن نأخذ بالظاهر الراجح؛ لأن هذا سيصف الله سبحانه وتعالى بما لا يليق بجلاله، فلا بد أن نخرج من ذلك، ويسمونه «التأويل»، وهو ترك الظاهر، لماذا؟ لأدلة عقلية ونقلية.

كل هذا فى مقابل ما له دلالة غير واضحة، وهو الذى يسمى «بالمجمل». الآية التى ذكرناها ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ [الآية ٣٨، سورة المائدة]، هذه الآية فى ذاتها مجملة فى موضعين: «فاقطعوا»: القطع يُطلق ويراد منه الشق، ويُطلق ويراد منه الإبانة أو الانفصال. إذن ماذا يقصد هنا؟ هل هناك ما يدل على هذا أو ذاك؟ لا، إذن فهو من قبيل المجمل الذى يحتاج إلى مبيِّن.

المعضلة الثانية أنه سبحانه وتعالى قال: «أيديهما». واليدُ تطلق من أطراف الأصابع إلى نهاية الكف، أومن بداية الأصابع إلى نهاية الكتف. فمن أين تقطع اليد؟ فهذا مجمل أيضًا؛ فأصبح عندى أربعة احتمالات لتنفيذها: جرح فى الكف، أو جرح فى اليد، أو فصل الكف، أو فصل الذراع كله.

فهنا نرجع إلى الحجية، إلى السُّنة؛ خاصة أن الأمر فيه قطع جزء من جسم إنسان، وهذا فى ظاهره مخالف للدين الذى ينهانى عن الاعتداء على جسم

الآدمى، إذن فلابد أن ألجأ للسُّنة، ولا يصح أن أسارع بتحكيم عقل أو بتقديم رأى مجرَّد عن الهدى.

وسنحتاج إلى قضية الإجماع التى تقول إننا نقطع من الكف، ونفصل ولا نشق. فقد حدد الإجماع واحدة من الاحتمالات الأربعة. وهذا مهم لفهم دور الإجماع الأصولى؛ فهو لا ينشئ حكمًا، ولكنه ينفى الظن، ويرفع الجدال والخصام، فيحول الظنى إلى قطعى. فهل هناك من يخالف فى ذلك؟ أبدًا!

ما سبب أو أسباب الإجمال؟

فى بعض الأحيان يكون الضمير، لا نعرف أين مرجعه فيقع الإجمال. كقوله سبحانه وتعالى: ﴿ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ [الآية ٢٣٧، سورة البقرة]. من هو الذى بيده عقدة النكاح ؟ الولى ـ وهو أبو العروس؟ أم الزوج؟ لا نعلم على سبيل القطع من النص؛ لأنه يحتمل ويحتمل؛ لأن المرجع للضمير يجوز على الاثنين. وسبب الإجمال قد يكون أيضًا الاشتراك أو تردد العبارة؛ يعنى بما شاع أو بما كان حقيقة مهجورة.

أيضًا يتكلمون ـ أخيرًا ـ عن قضية المطلق والمقيد، والتى يلحقها بعض العلماء بقضية العام والخاص، ويجعلها بعضهم موضوعًا مستقلاً. ويقولون: المطلق هو ما دل على ماهية بلا قيد، والشرع يقول: اعتق رقبة. «رقبة» تدل على الرق، وفى هذا المجال فهى مطلقة، أما لو قال رقبة مؤمنة فقد قيدها بصفة الإيمان. أو يقول: يحرم عليك أن تأكل الدم؛ فهذا مطلق أيضًا؛ لأنه لم يحدد هل هو دمٌ لحيوان أو لطير، أو هو المسفوح أو غيره، والمقيَّد على ذلك هو: ما دل على الماهية بقيد زائد.

النظرية الرابعة ـ نظرية القطعية والظنية

قضية القطعية والظنية تقع فى صميم نظريتى الثبوت والدلالة: قطعى، ظنى، ثبوت، دلالة: قطعى الثبوت، وقطعى الدلالة، ظنى الثبوت، وظنى الدلالة.

ـ قطعى الثبوت، والدلالة معًا، هو النص فى القرآن، وليس نص القرآن كله؛ لأنه ـ وإن كان كله قطعى الثبوت ـ فإن منه ما هو نص ظاهر، ومنه ما هو مؤول

أى غير قطعى الدلالة. وقطعى الثبوت والدلالة هو النص والظاهر من القرآن والأحاديث المتواترة، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [الآية ١٩٦، سورة البقرة]. ومثاله من الأحاديث قول النبى ﷺ: (**من كذب علىّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار**)(١) فهو متواتر ويؤخذ منه قطعًا حرمة الكذب على رسول الله ﷺ.

ـ وقد يكون قطعى الثبوت ظنى الدلالة وهو أغلب النصوص، كما فى قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [الآية ٢٢٨، سورة البقرة]. «ثلاثة»: قطعية، لكنها تحتمل فترات الطُّهر، أو فترات الحيض، واختلف فيهما المالكية والشافعية.

ـ وقد يكون ظنى الثبوت والدلالة كالأحاديث عن طريق الآحاد كقوله ﷺ: (**لا يُصلِّينّ أحدٌ العصر إلا فى بنى قريظة**)(٢)، فظنه البعض أمرًا، وظنه البعض للإسراع؛ وأقر النبى ﷺ الطرفين.

عندما عرف العلماء هذا شعروا أن قطعى الدلالة والثبوت هو الأقل، وأن الدين سيكون هلاميًا لو أننا تركناه هكذا، وسيكون هناك خلاف بين الناس كما كان أمس فيما بين اليهود والنصارى. ومن هذا اهتم العلماء بالإجماع كدليل مستقل. فغفل كثير من المعاصرين عن ذلك دون أن يدركوا أن الإجماع يرفع النزاع عن هذه الأمة، وظنوا أنه منشئ للحكم فأنكروه، وهم لم يفهموه على وجهه.

النظرية الخامسة ـ نظرية الإلحاق (القياس)

لقد رأينا كيف فكّر الأصولى بطريقة عقلانية مرتبة، فاهتم بنظرية الحُجّية؛ المصادر البحثية التى يستطيع أن يستنبط منها حكم الله سبحانه وتعالى فى الواقع

(١) سبق تخريجه ص ٩٦.

(٢) كتاب الجمعة، باب ٤٥ (فتح البارى ـ البخارى ـ أ). وفى كتاب المغازى باب ٢٨، عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: قال النبى ﷺ يوم الأحزاب: «لا يصلين أحد العصر إلا فى بنى قُريظة»، فأدرك بعضهم العصر فى الطريق فقال بعضهم: لا نصلى حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلى. لم يرد من ذلك فذُكر ذلك للنبى ﷺ فلم يُعنّف واحدًا منهم.

أو الوقائع؟ وفى اهتمامه بنظرية الحجية وجد لزامًا عليه أن يهتم بنظرية الثبوت: كيف تثبت تلك الأدلة والحجج والمصادر من غير تحريف ولا تبديل؟ وكيف نطمئن إلى ذلك الثبوت؟ ثم إذا ما اعتبرنا بحجية المصدر واطمأننا إلى ثبوته، فكيف نفهم هذه الأدلة؟ وهى مرحلة ثالثة، فبنى بذلك نظرية الدلالة بمكوناتها الدقيقة ليفهم النص الذى بين يديه. ثم رأى أن تعارضًا ظاهريًّا سيقع بين تلك القواعد، فابتنى نظرية القطعية والظنية التى استطاع بها ـ لا سيما من مدخل الإجماع ـ أن يتبين طريقه فى مساحة كبيرة متشاكلة مما هو ظنى أو قطعى فى الثبوت والدلالة، ليصل إلى أداة رفع الخلاف؛ وذلك من خلال الإجماع الذى يشكل الجانب القطعى فى الدين.

وما كان مراد الأصولى إلا أن يلتزم منهج الله سبحانه وتعالى فى التشريع ولا يخرج عنه؛ حيث إن النصوص الشرعية المتعلقة بالأحكام محدودة فى الآيات والأحاديث المعدودة، (فآيات الأحكام لا تتجاوز المائتين من مجموع نحو ستة آلاف ومائتين وست وثلاثين آية، وأحاديث الأحكام لا تتجاوز ثلاثة آلاف حديث من مجموع ستين ألفًا، والباقى يقع فى أبواب العقائد والأخلاق). هذا النص (الآيات والأحاديث) ـ سواء المجموع الإجمالى أو ما يختص بالأحكام ـ محدود ومعدود له عدد وحَصْر، أو كما يطلق عليها الأصوليون هى «نصوصٌ محصورة»، فى حين أن الوقائع والأحوال الحياتية دائمة التجدد والتزايد والتغير، وفِعل الإنسان فى هذه الوقائع والأحوال يحتاج أن ننظر فيه لنعرف حكم الله سبحانه وتعالى فيه أو فى مثله؛ حتى لا نخرج من المنهاج الإلهى (الشرعى) فى الحكم على الأفعال.

وهنا، يجد الأصولى نفسه بين أمرين: الأول ـ هو القول باستصحاب الأصل، والثانى هو الإلحاق. فلو فرضنا أن الله سبحانه وتعالى قد أباح لنا ـ بأصل الخلق ـ جميع أفعالنا سواء أكانت متعلقة بأنفسنا أو بالآخرين؛ فيكون الأصل فيها الإباحة، ومن ثم تأتينا الشريعة لتذكر المحرمات من الأفعال دون المباحات: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ [الآية ١٥١ سورة الأنعام]،

﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ﴾ [الآية ٣٣، سورة الأعراف]، ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (١٤٥) وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلاَّ مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ (١٤٦)﴾ [الآيتان ١٤٥ـ ١٤٦، سورة الأنعام].

فنجد النهى عن إتيان أفعال معينة (معدودة أو محصورة) ثم السكوت عن الباقى فى مواضع من قبيل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ﴾ [الآية ٣١، سورة الإسراء]، وقال جل جلاله: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾ [الآية ٣٣، سورة الإسراء]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾ [الآية ٣٢، سورة الإسراء]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الآية ٣٤، سورة الإسراء]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الآية ٣٦، سورة الإسراء]، وقال: ﴿وَلاَ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحًا﴾ [الآية ٣٧، سورة الإسراء]... وهكذا يجب أن نمتنع عن هذه الأفعال المذكورة، ثم باقى الأفعال المسكوت عنها ـ وهى الأكثر ـ تكون مباحة.

وكذلك فى السُّنة كما فى قوله ﷺ: **(لا يبع المؤمن على بيع أخيه ولا يخطب على خطبته حتى يذر أو يدع أو حتى يأذن)**[1] بروايات مختلفة، يحدد فى «لا يبع» وأيضًا فى «لا يخطب» ما هو محظور فى هذا الشأن من المعاملات، ولكنه ﷺ لم يقل: «لا تستأجر»، إذن فالاستئجار ليس من المحرمات لا فى قرآن ولا فى سُنة، بل هو ـ بناء على الأصل الأول ـ حلال.

وهنا اصطدام الأصولى بوضع عجيب: كيف له إذا ما جاء من يستفتيه فى حكم أن يستأجر بيتًا بعد أن علم أن أخًا مسلمًا قد تكلم فى استئجاره، هل تجوز المنازعة على هذا؟ هنا يقع فى نفس الفقيه عدم الجواز؛ حيث كوَّنت لديه التربية

(١) سبق تخريجه ص ٩٢.

الشرعية هذا النزوع لرفع الخلاف والخصام بين الناس؛ هذا التصور الذى يستشعره فى الكتاب والسُّنة فى قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾. [الآية ١٠، سورة الحجرات]، وفى قوله: ﴿وَلاَ تَنَازَعُوا﴾ [الآية ٤٦، سورة الأنفال]، وفى قوله ﷺ: (**وكونوا عباد الله إخوانًا**)[١].

وهكذا فهموا هذا الغرض فألحقوا الفرع بأصله بناء على فهم الحكمة أو العلة من التحريم. ولكنه لو طبَّق قاعدة «استصحاب الأصل»، فإن الأصل فى هذه الأفعال أنها لم ترد محرَّمة فى كتاب الله سبحانه وتعالى ولا فى سنة رسوله ﷺ، إذن هى من المسكوت عنه، الذى أصله الإباحة؛ وبالتالى يكون التنازع على الاستئجار جائز، هى نتيجة مغايرة لأغراض الدين، لا يطمئن إليها عقل الفقيه.

فأعاد التفكير! بدأ بالتأمُّل فى الفرق بين النزاع على شقة والنزاع على سلعة فى البيع! وما الجامع بين النزاع على سلعة والنزاع على امرأة يتزوجها؟ القضية هنا ليست المشابهة بين بيع السلعة واستئجار الشقة وخطبة المرأة، بل إن القضية هى النهي عن النزاع والخصام، وترسيخ صورة معينة للمجتمع المسلم على الأرض تُقر التراحم والأُخوة؛ لذا بدا للأصولى أن ذلك الفرع غير المنصوص عليه بذاته (قضية الاستئجار) شبيه بالأصل المنصوص عليه (قضية البيع)، شبيه فى ذلك الوصف الذى أخَذ من أجله الأصلُ الحكمَ.

الأصل ـ هنا ـ هو القضية المنصوص عليها (البيع أو الخطبة)، والفرع هو القضية المستجدة (الاستئجار)، **والحكم** هو الحرمة، **وسبب (أو علة)** هذه الحرمة أنه يفضى إلى التنازع بين الناس. لو تأملنا فى الأصل والفرع سنجد أن نفس **العلــة** التى من أجلها شُرع الحكم (الحُرمة) فى الأصل؛ موجودة أيضًا فى الفرع. فإذا كان رسول الله ﷺ قد حكم على النزاع حول البيع بأنه حرام، فإنه إذا ما وقع النزاع فى فرع من الفروع التى لم يُنص عليها، فإن الأصولى ـ وباطمئنان ـ يُلحِق هذا الفرع بذلك الأصل؛ لأن هناك جامعًا بينهما؛ وهو هذا الوصف (العلة) أو السبب فى الحكم. وهنا تولَّد لدى الأصولى نظرية الإلحاق.

(١) جزء من حديث: (إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث، ولا تحسسوا، ولا تجسسوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، ولا تباغضوا، وكونوا عباد الله إخوانًا)، ٤٩٣٩ كتاب الأدب، باب ٥٧، فتح البارى ـ البخارى ـ ب.

ويبرز التساؤل الجوهرى فى نظرية الإلحاق: ما هى الآلية التى يقوم بها الأصولى ليتحقق «الإلحاق»؟ كيف يُعدّى الحكم من الأصل إلى الفرع؟

الآلية ـ هنا ـ هى القياس. والقياس ـ لغة ـ مِن «قاسَ، يقيسُ، قِواسًا وقياسًا»؛ أى: قاسَ المعنى بالمعنى؛ أى ساوَاه به، وقاسَ الشىء بالذراع مثلاً؛ أى قدَّره به، كما يقدّر الثّوب بالمتر، وكما يقارن بين الأمرين، فيقال ـ فى اللغة ـ إنه قاسَ بينهما. وما فعلَه الأصولى فى إلحاق قضية الاستئجار بقضية البيع يبدو أن فيه نوعًا من المساواة والتقدير، فما حقيقة القياس إذن؟

يجيب الأصولى بأنه تشبيه فرع بأصل فى حكم؛ للعلة الجامعة بينهما. أى إن أركان القياس أربعة؛ هى: الأصل، ثم حكم الأصل، ثم العلة، ثم الفرع. وحكم الفرع ـ هنا ـ هو ثمرة القياس، وما كانت ثمرة الشىء فليس هو الشىء ذاته، فلا يعد من أركانه، وبالتالى فإن هذا التعريف لا ينسحب على حُكم الفرع؛ ولكن ينسحب على عملية القياس التى بها تصل إلى حكم الفرع. هذه الأركان الأربعة إن توافرت لدى المجتهد، فإنه يستطيع القيام بهذه العملية، وحقيقتها أنه يُلحق حكم أمر استجد بأصلٍ؛ لما هو مشترك بينهما (العلة)، هذا الإلحاق والتشبيه يتم للحكم؛ وبذلك تتم عملية القياس.

وعلى هذا الطريق يشعر الأصولى بالرضا والاطمئنان إلى فتواه ؛ لأنه ـ وهو يسير وفق المنهج الإلهى ـ لا يقف عند النصوص جامدًا. إنه يتفهم مراد الشارع سبحانه وتعالى ويحاول أن يطبِّقه ويحقِّقه فيما بين الناس، متجنِّبًا بذلك الوصول إلى نتائج مغايرة للمبادئ والأصول الكلية للشريعة إذا ما هو تجمَّد عند مجرد النصوص.

ومن هنا، فإن جماهير الأصوليين قد قالوا إن هذه العملية (القياس) ـ وإن وقعت تحت الجواز العقلى ـ فهى واجبة شرعًا؛ وذلك لأنها تُحدث عند المجتهد ظنًّا راجحًا بأن ما توصل إليه ـ من خلالها ـ هو حكم الله سبحانه وتعالى فى هذه المسألة؛ حيث إن المجتهد يشعر ـ فى نفسه ـ أنه بالقياس يقوم باستقراء وتتبع للشرع، ويتعرض لما فيه من النصوص دون الوقوف عند الظاهر منها فقط، بل يتأمل حكمِ الشارع سبحانه وتعالى ومقاصده من هذا التشريع. ثم إنه اطمأن لقيامه بعملية أخرى؛ وهى عملية إدراك الواقع، فاجتهد أن يستوعبه تمامًا، وأن

يعرف ما سوف تؤول إليه الأمور في الواقع المعيش، وأن يرى فيه ومن خلاله وصفًا قد جعله الشارع «مناطًا» وسببًا وعلة للحكم فى الأصل المنصوص عليه. وأنه أيضًا قد قام بعملية مقارنة بين تلك العلة التى فى الفرع ونظيرتها التى فى الأصل؛ ليطمئن أن بينهما اقترانًا.

وهنا قال: «اقترانًا» ولم يقُلْ «تماثلاً»؛ لأنه وجدَ أن العلة فى الفرع قد تكون مساوية لها فهى متماثلة، وقد تكون أعظم منها فى الأصل، وقد تكون أقل منها. وعلى ذلك، فإن القياس ـ لدى الأصوليين ـ ثلاثة أنواع أو ثلاث درجات:

- **قياس الأوْلى**: وهو ما كانت فيه العلة فى الفرع أقوى وأظهر منها فى الأصل.
- **وقياس المساواة**: وهو ما كانت فيه العلة فى الفرع مساوية لنظيرتها فى الأصل.
- **وقياس الأدنى**: وهو ما كانت فيه العلة فى الفرع أقل وأدنى من العلة فى الأصل.

هنا يثور تساؤل: إذا كان القياس يُحدِث ظنًّا راجحًا، لماذا يكون العمل به واجبًا؟!

يجيب المجتهد بأنه عندما يفكر فى تلك الأمور الاجتهادية تتولد لديه احتمالات أربعة؛ ثلاثة منها معقولة، والرابع محال. فإما أن يقول ـ فى الحكم ـ: نعم (هل يجوز الزواج من مطلقة ابن العم؟ الجواب: نعم)، أو أن يقول فيه: لا (هل يجوز الزواج من زوجة الأب بعد وفاته؟ الجواب: لا)، وإما أن يقول: لا نعم ولا لا (كحالة لا يدرى فيها المسئول الجواب مثل: السؤال عن الروح، هل هى مادة؟...)، أو أن يقول: نعم ولا (بمعنى: يجوز ولا يجوز). وهذا الاحتمال الرابع محال؛ لأنه لا يُتصور ـ فى فعل من الأفعال ـ أن يقول الشارع: «افعلوا» و«لا تفعلوا»، فى نفس الوقت! كما أن الاحتمال الثالث: (لا نعم، ولا لا)، هو احتمال مؤداه السكوت وعدم القول. إذن تنحصر الاحتمالات المعقولة فى احتمالين: نعم أو لا؛ أى نازعْ على استئجار المسكن، أو لا تنازعْ.

أما القياس فلقد طَمْأَنَ المجتهد وجعله يميل ميلاً شديدًا إلى القول: لا تنازع أخاك فى استئجار الشقة؛ فإن النزاع حرامٌ. ومن ثم؛ انحصرت الاحتمالات فى احتمال واحد فقط يتماشى مع التربية الإسلامية ومقاصد الشرع التى تؤسس عقلية المسلم المجتهد، والتى تجعل القلب مائلاً إلى تحريم فعل موارد التنازع؛ لأنها من جنس ما حرَّم الله علينا، وإن لم يحرمه بذاته وعينه ونصه.

لذا قالوا: ولو أن القياس يؤدى إلى الظن والرجحان فقط، وليس إلى القطعية واليقين، إلا أنه يجب العمل به؛ لأن العمل بالظن واجبٌ؛ وذلك لأن الحياة تفرض على الإنسان لزامًا اختيارات وموازنات: كالجمع بين المقصدين أو تقديم أحدهما على الآخر، أو كالجمع بين النقيضين أو ترجيح أحدهما على الآخر، أو أن يتبع المرجوح في أحوال معينة، رغم أن المرجوح ممنوع أصلاً. وكل ذلك يقع فى نطاق الظنيات والترجيحات: (سددوا وقاربوا، واغدوا وروحوا، وشيء من الدُّلجَة، والقصد القصد تبلغوا)[1].

من هذه الآلية التى سموها بالقياس، بدأ الأصوليون فى الدراسة التفصيلية لكل ركن من أركان القياس، ووضعوا له شروطًا وكيفية عمل، وتوسعوا للغاية فى كيفية استنباط العلة بطرح التساؤلات المتتالية: كيف نستنبط العلة؟ وكيف نحققها فى الشرع؟ وما هى الأمور التى تفرض على المجتهد آلية الاستنباط؟ وما هى أنواع تلك العلل؟

وإذا كانوا قد وجدوا أن بعض هذه العلل منصوص عليها وبعضها مستنبط، فما هى المسالك التى تؤدى بنا إلى إدراك وفهم العلل؟ فمثلاً عندما تكلموا عن أنواع العلل قالوا: إن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا﴾ [الآية ٢٣، سورة الإسراء]. هنا ينهى الله سبحانه وتعالى بـ «لا تقل» و«لا تنهرهما»: ينهى عن القول أو والنهر، ولكن هل هذا يعنى توقف النهى ـ مع النص ـ عند قول أفٍّ أو عند النهر، رغم امتداد الأفعال فى الواقع إلى أمور أخرى؟ بالطبع هذا غير معقول وغير مستساغ؛ وذلك لأن العلة وهى إيذاء الوالدين، والتى من أجلها حرَّم الله سبحانه وتعالى أن تصدر كلمة «أفٍّ» من الابن أو الابنة لوالده أو لوالدته (وهى إيذاء بسيط أمام مصيبة أن يضرب الابن أباه أو أمه هذا الفعل الذى يعد من أكبر الكبائر).

(١) جزء من حديث: (لن ينجى أحدًا منكم عمله) قالوا: ولا أنت يا رسول الله قال: «ولا أنا إلا أن يتغمدنى الله برحمة وسددوا وقاربوا واغدوا وروحوا وشيء من الدُّلجَة والقصد القصد تبلغوا» ٥٢٨٥ كتاب الرقاق، باب ١٨، فتح البارى ـ البخارى ـ ب. وفى كتاب الإيمان من حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ ـ قال: «إن هذا الدين يُسْر، ولن يشادَّ الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا...».

هذه العلة لا تزال موجودة وبيِّنة، بل هى أظهر وأقوى فى الحالة غير المنصوص عليها (ضرب الوالد أو الوالدة)، فتأخذ نفس الحكم (النهى والتحريم) بل ربما يُشدد التحريم والتجريم؛ وهذا ما يسمى بقياس الأوْلى. وبعض الأصوليين وصل إلى القول بأنه قياس فى معني النص. أى كأنه من شدة توفُّر العلة فى المستجدّ أو الفرع المسكوت عنه (الذى لم يُنص عليه)، يكون هذا المستجد أولى بالحكم من ذلك المنصوص عليه (الأصل).

ومثال آخر فى قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الآية ٣٤، سورة الإسراء]. فإذا جعل الله سبحانه وتعالى إنسانًا وصيًّا أو وليًّا على مال يتيم، فهل للوصىّ أن يتمتع بهذا المال حتى إذا كبر اليتيم وجد أن أمواله قد ذهبت وضاعت، فلا يجد ما يغنيه عن سؤال الناس؟ حذَّر الله سبحانه وتعالى من هذا تحذيرًا كبيرًا. ولكن لنفرض أن هذا الوصى إنسانٌ حقود، ذهب فأحرق المال أو أعطاه لغيره؛ وذلك رغبة منه فى تضييع اليتيم عندما يكبر. هنا نحن أمام صورتين: الأولى أكل المال والتمتع به، والثانية إضاعته دون التمتع به. العائد على اليتيم فى كلا الصورتين واحد؛ فى الحالتين لم يستلم مالَه. ومن ثم، فهذا مثال فى القياس للعلة المتساوية. ففى الحالتين ضاع المال، فالعلة فى كلا الصورتين متساوية.

وقد تكون العلة فى الفرع أقل منها فى الأصل؛ لذا نسميه قياس الأدنى. ومثال ذلك أن النبى ﷺ حرَّم ربا الذهب وربا الفضة: (**الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبُر بالبُر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل، يداً بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمعطى فيه سواء**)[1]، فهل يا ترى أن الرسول ﷺ عندما حرَّم الربا حرَّمه فى أشياء معينة كما يقول ابن حزم الظاهرى الذى ينكر القياس؟ أم أنه حرمها لمعانٍ؛ وذلك لأن الذهب والفضة كانا واسطتى التعامل بين الناس، و لم يرد النبى ﷺ أن يَقع الخلل فى التعاملات بالتلاعب فى واسطة التبادل، أو أنه ﷺ أراد أن يحفظ على الناس أقواتها

(١) ٣٨٨٨ كتاب المساقاة، باب ١٥، مسلم. من حديث أبى سعيد الخدرى.

بوسيلة التماثل فيُضمن العدل فى البيع والشراء. هذه العلل ذهب كل فريق من العلماء إلى واحدة منها. وهنا ستختلف أجوبة الأئمة فيما يدخل فى تحريم الربا.

فذهب الإمام مالك إلى أن العلة هى أن النبى ﷺ أراد أن يحفظ على الناس أقواتها، وقوت البلد هو القوت المدَّخر؛ مثل: الفول المدمس فى القاهرة حاضرة مصر، والأرز والقمح فى أقاليمها المختلفة. فلو أنه تم نزع أى من هذه السلع أو عرضه فى الأسواق بأسعار عالية، فإن أزمة حادة ستقع (أزمة جوع)؛ وهذا ما يعطى للسلعة معنى القوت الرئيس المدخر فى البلاد. ومن ثم سيرى الإمام مالك أن الأشياء غير المذكورة كالفاكهة مثلاً لا تدخل؛ لأن الأصل هو «القوت الرئيس»؛ حيث لا يوجد اتحاد فى العلة؛ ومن ثم لا يوجد اتحاد فى الحكم؛ وبالتالى، لن توجد عملية القياس.

أما الإمام الشافعى فتتمثل لديه العلة فى التماثل الذى يضمن العدل فى البيع والشراء؛ أى أن نعامل المطعوم كله معاملة واحدة، حتى لا نقع فى الربا. أما الإمام أبو حنيفة فقد تعدَّى هذا، فقال إن النبى ﷺ أراد المماثلة فى الجنس والقدر. فالعلة هنا ظنية، تُستنبط بالاجتهاد، ليست قطعية متفقًا عليها. وهذا ما أدى إلى وقوع الخلاف حولها، وقد اختلفوا فى النتيجة، وإن اتفقوا فى البداية على عملية القياس.

إن هذا الخلاف مصدره أن هذه العلة ليست كشأن إضاعة حق اليتيم كعلة فى الأكل من مال اليتيم (الأصل) وفى إحراقه (الفرع)، إنما هى علة تحتاج إلى تحقيق وربما تنقيح، هى علَّة مختلطة وتحتاج إلى استنباط يختلف فيه نظر الناظرين. بالرغم من أننا قد اتفقنا فى علة التحريم (وهى علة الربا) إلا أن الاختلاف وقع فى تحقيق هذه العلة فى الفرع وليس فى الأصل. وقد يكون السياق ظنيًّا أيضًا: هل هذا الحكم هو بالفعل بإزاء هذه العلة فعلاً؟ هذا أمر ظنى. وهل هذه العلة متحققة فى الفرع أيضًا؟ هذا أمر ظنى كذلك. هذه المجموعة من الظنون تجعل القياس ظنيًّا، وإن وجب العمل به؛ لأن الظن يجب العمل به.

وأخذ الأصوليون فى تفصيل واسع فى ظروف الأصل، وشروط حكم الأصل، وشروط العلة، وشروط الفرع؛ بحيث تتم عملية القياس بشكل مفهوم

وواضح، وبحيث تبتعد ـ قدر الإمكان والطاقة ـ بالمجتهد أو القضية عن مواطن اللبس وعن التضليل.

إلا أن بعض الناس أنكروا القياس، وقالوا: إن مَن قاسَ فقد شرَعَ وأوجد حكمًا لشيء مسكوت عنه. وأن هذه الأمثلة التى أوردها الجمهور من السهل معالجتها دون اللجوء إلى القياس. فالجمهور يقول: نقيس النبيذَ على الخمر، فالخمر حرام لأنه مسكر، والنبيذ مسكر إذن فهو حرام. ذلك لأن الخمر ـ فى اللغة ـ هو عصير العنب، بينما عصير التفاح المسمى بـ «الشمبانيا»، أو عصير البصل المسمى بـ «الويسكى» فلا يسميان خمرًا فى اللغة، كذلك عصير التمر أو الأنبذة المختلفة لا يسمى خمرًا وإن كان مسكرًا. والأصولى ـ وفقًا لذلك ـ يقيس الويسكى أو الشمبانيا على الخمر كمسكر، ويُمضى حكم الحرام عليها.

لكن منكرى القياس يرون أن ذلك لا حاجة إليه؛ لأن الرسول ﷺ قال: (**كل مسكر خمر، وكل خمر حرام**)[1]، وبهذا القول أصبح للخمر معنًى اصطلاحى فى الشرع أوسع من معناه فى اللغة؛ وبالتالى فالويسكى والشمبانيا والعَرَق والبيرة تكون ـ كما يراها منكرو القياس ـ مندرجة تحت تعريف الخمر شرعيًّا، ولها حكم واحد. وحديث آخر يقدمونه كدليل على عدم أهمية القياس فى هذه القضية؛ وهو: (**ما أسكر كثيره فقليله حرام**)[2]، وقوله ﷺ: (**كل مسكر حرام، وما أسكر منه الفرق، فملء الكف منه حرام**)[3]؛ أى لو أن سائلاً شُرب منه كمية كبيرة أدت إلى سُكر الشارب، فإن شُرب ملء الكف منه حرام.

وكذلك فى أكل مال اليتيم، يدفع المنكرون للقياس بأن قياس الحرق على الأكل أمر لا معنى له؛ حيث إن الحرق ينطوى على إثمين، وليس على إثم واحد؛ حيث إن الأكل تعبير بليغ تتميز به لغة العرب، فيندرج تحته الإهلاك. وبالتالى فالمعنى هنا هو التصرف بالإهلاك فيه؛ ومن ثم كان المنع ليس على الأكل بمعنى الأخذ منه، ولكن بمعنى الإهلاك.

فى هذا الجدل الدائر بين جمهور العلماء الذين يعتدون بالقياس وهؤلاء الذين ينكرونه، يدفع الجمهور بأن الاختلاف مرجعه خلاف لفظى، ولكن كلامنا

(١) سبق تخريجه ص ٧٤.

(٢) سنن أبى داود، الجزء ١١، كتاب الأشربة، باب النهى عن المسكر.

(٣) المرجع السابق.

(أى الجمهور) ينطوى على قواعد أكثر انضباطًا حتى لو توصل الفريقان إلى نفس الأحكام. ولكن عند هذه النقطة يتجدد ويزداد الخلاف؛ ذلك لأن الأحكام التى يتم التوصل إليها من خلال القياس وقواعده المنضبطة ، لن تتطابق فى كل مرة مع الأحكام التى يستخرجها هؤلاء الذين ينكرون القياس.

فإذا اتفق هؤلاء وأولئك على أن كل مُسكر حرام، وأن ضرب الوالدين من العقوق فهو حرام، فإن الخلاف قائم ويزداد اتساعًا فى أحكام أخرى، مثل: تعيين دائرة الربا؛ أى الأمور التى يحُرم فيها التعامل بالزيادة. فبينما يرى الجمهور الآخذ بالقياس أن الربا فى المعاملات التجارية الثنائية كلها حرام، يرى الظاهرية حصر الربا فى الأصناف الستة المنصوص عليها فى الحديث دون سواها، غير معتبرين بكافة آراء الجمهور باختلاف مذاهبهم ومشاربهم. وهنا يقول الجمهور إن قواعدهم وكلامهم فى القياس أقرب إلى السير على منهج الله سبحانه وتعالى ورسوله ﷺ من كلام وأساليب منكرى القياس من الظاهرية وغيرهم، ذلك لأنها (أى هذه القواعد) تبحث عن المقاصد والعلل وتتحراها، فالمنهج أكثر دقة وتفصيلاً وبيانًا.

العلــة والحِكمــة:

من القضايا التى اهتم بها الأصوليون أيما اهتمام؛ قضية التفرقة بين العلة والحكم. فهناك ـ بداية ـ فارق لديهم بين العلة وبين الحكمة، رغم أن كلاً منهما قد ورد فى الإجابة عن تساؤل: «لماذا؟» ولكن العلة بها صفتان: أنها ظاهرة، وأنها منضبطة، والحكمة ليست كذلك، قد تكون الحكمة ظاهرة، ولا تكون منضبطة، أو تكون منضبطة ولكنها ليست ظاهرة. وصفة «ظاهرة» هنا تعنى الظهور أو الرؤية بالعين؛ أى يمكن رؤيتها بالعين، أما «منضبطة» فيعنى أنها واضحة محددة لا اختلاف فيها.

فمثلاً «**لمــاذا**» شرع الله سبحانه وتعالى العقدَ بين المتعاقدين؛ سواء عقد البيع أو عقد الزواج أو غيرهما؟ الإجابة أنه لبيان التراضى. فالعقد ـ فى جوهره ـ هو توافق بين إرادتين، ولكن هل الرضا علة أم حكمة؟ للإجابة عن هذا لابد أن يُطرح سؤال آخر: أين محل الرضا؟ والإجابة أنه فى القلب. وهنا يقول

الأصولى: إن الرضا ـ هنا ـ ليس ظاهرًا، فما فى القلب أمور مخفية؛ وبالتالى فالرضا ـ هنا ـ ليس بعلة ولكنه حكمة. كما أن الرضا أمر غير منضبط؛ فلو أنى أردت بيع شيء ما أملكه للحاجة إلى ثمنه، وهو ـ فى نفس الوقت ـ عزيز عليَّ أن أفارقه، فإن الرضا بالبيع يتردد وجوده فى نفسى؛ وبالتالى فهو ليس ثابتًا لدى الكافة، بل قد يتواجد فى عقود، وقد يضطرب تواجده فى عقود أخرى.

ولكن ما العلة فى العقد؟ يبحث الأصولى ـ هنا ـ حتى يتبين العلة، يبحث عن الظاهر المنضبط فلا يجده إلا فى الألفاظ كما: «بعتك»، و«اشتريتُ منكَ». هذه الألفاظ محددة، وظاهرة يمكن الشهادة عليها؛ كأن يقول الشاهد لها: نعم، رأيتُ وسمعتُ فلانًا يقول لآخر: «بعتك»، ورأيتُ وسمعتُ الآخر يقول: «اشتريتُ». وحتى لو ادعى البائع أنه لم يكن فى قلبه رضا، فإن القاضى لا يأخذ إلا بالظاهر المنضبط. وبالتالى لا يأخذ بهذا الدفع إلا إذا أقام عليه ظاهر يفيد بأن البيع تم بالإكراه أو بالتغرير مثلاً.

وبالتالى فالألفاظ تقوم كعلة لأنها ظاهرة منضبطة، بينما الحكمة ـ هنا ـ قد تخفى أو لا تنضبط. وهنا استخلص الأصوليون قاعدة مهمة بنوا عليها علاقة الحُكم بكل من العلة والحكمة، فقالوا: الحكم يدور وجودًا وعدمًا مع علته لا مع حكمته. فقد تتخلف الحكمة، ولكن يظل الحكم الشرعى ساريًا لوجود علته.

مثلاً، لماذا حرم الله سبحانه وتعالى الخمر؟ الإجابة هنا لأنها تُذهب العقل المنوط به العبادة وعمارة الكون، والتى هى مقصود الخالق سبحانه وتعالى من خلق الإنسان. وبالتالى لابد من الحفاظ على العقل حتى يتحقق مقصود الخلق، وهو الحكمة أو الحِكَم التى تتضح فى الآيات: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الآية ٥٦، سورة الذاريات]، وفى قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [الآية ٣٠، سورة البقرة]، وفى قوله سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [الآية ٦١، سورة هود]. وبالخمر تنتفى العبادة لقوله سبحانه وتعالى: ﴿لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾

[الآية ٤٣، سورة النساء]، ولقوله سبحانه وتعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٠) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (٩١) ﴾ [الآيتان ٩٠، ٩١ سورة المائدة]. والخمر تضعف قدرة الإنسان على استعمار الأرض وخلافة الله سبحانه وتعالى فيها.

ولكن قد يأتى من يقول إنه يمكنه أن يشرب كأسًا وأكثر دون أن يقع فى السُّكر، فهل الشُّرب الذى لا يؤدى إلى السُّكر وذهاب العقل حرام؟ هنا يجيب الأصولى بأنه حرامٌ قطعًا، وإن لم يحدث السكر؛ وذلك لأن ذهاب العقل حكمة، وليس علة. بهذا يسد الأصوليون مداخل شياطين الإنس والجن التى يدخلون بها إلى الناس منها ليلْبسوا عليهم دينهم، يغلقونها بالتفرقة بين الحِكَم والعِلَل.

وفى قضية الخمر، وتأسيسًا على قول رسول الله ﷺ: **(ما أسكر كثيره فقليله حرام)**(١)، فإن العلة ـ هنا ـ هى الإسكار، وهو صفة للشىء لا لمستعمله. فليس تحقق السكر من الشارب، إنما كون الشىء فى ـ ذاته ـ مسكرًا، سواء أُسكر البعض من قليله أم لم يُسكروا، وبالتالى فهو حرام بغض النظر عن الحكمة؛ وهى ضياع العقل.

وكذلك فى قضية قصر الصلاة والإفطار فى رمضان كرخصة للمسافر أو من هو على سفر. إذا طرح الأصولى تساؤله: «لماذا؟» لماذا هذا الحكم بالترخيص، فإنه يجيب بأن ذلك للمشقة. فرسول الله ﷺ يقول: **(صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته)**(٢)، فهى نوع من أنواع التيسير.

وهنا تثار تساؤلات أخرى فى عقل الأصولى: أليست المشقة هذه تختلف

(١) سبق تخريجه ص ١٢٧.

(٢) عن يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب: «ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا» ـ سورة النساء، آية ١٠١، فقد أمن الناس! فقال: عجبت مما عجبت منه. فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته». ١٤٤١ كتاب صلاة المسافرين، باب ١، مسلم.

باختلاف الأجساد والقدرة على تحمل السفر، بل وباختلاف المسافات، واختلاف البلدان وأحوال الطُّرق، واختلاف الأزمان (كأثر المواسم المناخية المختلفة)، بل وباختلاف درجة الرفاهة المتوفرة فى الأسفار بين الناس بحسب إمكانياتهم؟ فهذا الذى سافر من القاهرة إلى الإسكندرية فى قطار الدرجة الأولى (المكيَّف السريع) فى ساعتين فقط، يختلف عن هذا الذى سافر فى قطار الدرجة الثالثة! أليس السفر يختلف بالنسبة للصغير عنه للكبير؟..

هذه التساؤلات إنما تعبر عن أن المشقة ـ وإن كانت مطردة بين الناس وبين أنواع الأسفار (أى ظاهرة)، كما قال رسول الله ﷺ: (**السفر قطعة من العذاب، يمنع أحدكم نومه وطعامه وشرابه، فإذا قضى أحدكم نهمته فليُعَجِّل إلى أهله**)[1]، إلا أنها غير منضبطة؛ فلا تظهر على شكلٍ واحد، ولا على درجة واحدة، ولا يمكن قياسها بمقياس واحد دقيق. وهنا يجد الأصولى نفسه مدفوعًا للبحث ـ مرة أخرى ـ عن أمر ظاهر منضبط، فلا يجد أمامه إلا «المسافة» لكونها محسوبة (منضبطة)، وقبل ذلك ظاهرة، فهى تصلح لأن تكون علة؛ بمعنى أنه إذا ما ابتعد المسافر مسافة معينة ثابتة (وهى ٨٩ كيلو مترًا) أصبح داخلاً فى الرُّخصة، وأقل من ذلك لا يدخل فيها. وبالتالى فالمسافة تصلح كعلة، بينما المشقة هى الحكمة. وهكذا تدور الأحكام وجودًا وعدمًا مع العلة لا مع الحكمة.

هذه إطلالة سريعة على نظرية اكتملت أركانها فى ذهن الأصولى أدت وظيفة معينة وبطريقة معينة؛ وهى نظرية الإلحاق.

النظرية السادسة ـ نظرية الاستدلال

الاستدلال يعنى طلب الدليل. فالحروف الثلاثة (ا، س، ت) تُستخدم فى لغة العرب للطلب؛ فنقول: «استدان» أى إنه طلب الدَّين، و«استفهم» أى طلب الفهم.. ومن ثم فـ «الاستدلال» هو السعى لطلب وتحصيل الدلالة. وموضوع الاستدلال هو ما يعرف بالأدلة المختلف فيها.

(١) ٢٣٢٥ كتاب الجهاد والسير، باب ١٣٥، فتح البارى ـ البخارى ـ أ. عن أبى هريرة.

ونتساءل: لماذا احتاج الفقيه إلى أن يذهب إلى أدلة أخرى غير الأصلية أو أدلة مختلف عليها؟

لقد عرفنا أن الكتاب والسُّنَّة هما المصدران الأساسيان للتشريع، وأن الإجماع وظيفته أن يحوِّل الظنى إلى قطعى، ويرفع النزاع، ويجمع الأمة على قدر مشترك، فلا تنفلت الأمور إلى احتماليات الدليل الظنى، وعرفنا أن الإلحاق يعالج تلك الفجوة بين الأحكام المنحصرة فى عدد محدود من النصوص، وبين الحوادث غير المحصورة التى نريد أن نتبين لله سبحانه وتعالى حكمًا فيها. فلماذا نحتاج إلى غير هذه الأربع؟ أوَ ليست هى تكفى؟

المفترض أن الأدلة الأصلية تكفى! ومن ثم، فهناك بعض من اكتفى بها لدرجة أنه لم يذكر شيئًا من الأدلة المختلف فيها، والبعض يرى أن الأدلة غير الأصلية مسألة تحصيل حاصل، أو هى فقط تُطَمْئِن قلب المجتهد، ورأى البعض أنها أدلة غير معتبرة، وبعض الأئمة يتخير منها البعض ، وغيرهم يتخير بعضًا آخر. فالقضية هنا أنها أدلة مختلف فيها بين الناس، وكلمة «مختلف فيها»؛ تعنى أن هناك من يأخذ بها كلها، ومن يأخذ ببعض منها، وهناك من يتركها مطلقًا؛ فكل ذلك كائن.

هذه الأدلة عددها نحو ثلاثين دليلا، والمشتهر منها من ثمانية أو تسعة أدلة حتى إذا ما أضفناها إلى الأربعة المعروفة تصل إلى اثنى عشر أو ثلاثة عشر دليلاً. وعند بعض الأصوليين ـ كالشيخ جمال الدين القاسمى ـ تصل إلى نحو أربعين دليلاً، منها ما يأتى فى صورة قاعدة فقهية كلية مثل: «ارتكاب أخف الضررين واجب»، فبعضهم يعدها قاعدة فقهية، وبعضهم يعدها دليلاً؛ والتحقيق أن صورتها تمثل قاعدة فقهية أكثر منها صورة دليل، على رغم أن الدليل تنظمه قاعدة فقهية.

ولاعتبارات العرض الموجز والاستفادة المنهجية والمعرفية قبل الاستفادة المضمونية، نتعرض لبعض هذه الأدلة، لنرى كيف ولماذا احتاج إليها المجتهد؟ وهل هذه الحاجة حقيقية؟ وهل هى مرتبطة بالزمان والمكان، ومن ثم، يمكن لنا اليوم أن نولد أدلة أخرى نحتاج إليها فى عصرنا، كما ولد هذه الأدلة أئمة لم يظهروا فى عصر النبى ﷺ، ولا فى القرن الأول؟

١ـ عمــل أهــل المدينــة:

نبدأ بالنظر إلى ما عُرِف بـ «عمل أهل المدينة»، وما أثاره من خلافات منهجية تتعلق بجوهر نظرية الحجية والدلالة والاستدلال؟ الإمام مالك اعتبر «عمل أهل المدينة» حُجة، وغيره من الأئمة (كالشافعى الذى تتلمذ على يد مالك) لم يعتبره حجة؛ فما الذى دفع الإمام مالك لهذا؟ وما حُجة من خالفه؟ علينا أن نحاول الاقتراب من عقل الإمام مالك، وكذلك من العقل المقابل له لتبين الموقف، فمجموع هذه العقليات هو الذى أنتج ما نسميه بالتراث الإسلامى الذى نعنى به. ولنضرب مثالاً لذلك الخلاف يوضح الحال.

بينما رسول الله ﷺ يخطب الجمعة، إذ دخل المسجد رجلٌ من غطفان يدعى سُليكًا، وجلس يستمع الخُطبة دون أن يصلى شيئًا، فقال له ﷺ: (**يا سُليك، قم فاركع ركعتين وتجوز فيهما**)[١] فقام فصلَّى. وهذا الحديث رواه ثقات عن رسول الله ﷺ، ووصل بطريقة صحيحة إلى الإمام مالك، لكنه لم يجد أحدًا من أهل المدينة أتى متأخرًا وصلَّى ركعتين، وإنما كلهم يدخلون فيجلسون بغير صلاة، فحدثَ عند الإمام استفهام؛ لأن الرواية تخبره بنبأ قولى يسير فى اتجاه ما (الندب لصلاة الركعتين)، وجماعة (هم أهل المدينة) تخبره بنبأ عملى مضاد. وهذا النبأ العملى صادر عن علماء أبناء الصحابة الذين أخذوا عن رسول الله ﷺ حركته وسكنته ﷺ، فكيف يجتمعون على هذا؟

ومالك يسمع من ثقات أن الرسول ﷺ يقول: (**من اغتسل يوم الجمعة غُسل الجنابة ثم راح فى الساعة الأولى فكأنما قرب بدنة، ومن راح فى الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة، ومن راح فى الساعة الثالثة فكأنما قرب كبشاً أقرن، ومن راح فى الساعة الرابعة فكأنما قرب دجاجة، ومن راح فى الساعة الخامسة فكأنما قرب بيضة فإذا خرج الإمام حضرت الملائكة يستمعون الذكر**)[٢] ـ وهو صحيح، فهذا حثٌّ على الذهاب إلى المسجد مبكرا. لكن الإمام مالكًا لم يرَ

(١) عن جابر ابن عبدالله أنه قال: جاء سليك الغطفانى يوم الجمعة، ورسول الله ﷺ يخطب، فجلس. فقال له: «يا سليك قم فاركع ركعتين. وتجوز فيهما». ثم قال: «إذا جاء أحدكم يوم الجمعة، والإمام يخطب، فليركع ركعتين وليتجوز فيهما»، ١٨٨٢ كتاب الجمعة، باب ١٤، مسلم.

(٢) ٧٥٥ كتاب الجمعة، باب ٤، فتح البارى ـ البخارى ـ أ.

أحدًا من أهل المدينة يبكّر إلى المسجد يوم الجمعة، كأن الصحابة فى المدينة لم يسمعوا هذا الحديث ولا أولادهم. إنهم علماء فقهاء أتقياء، لكن عملهم مخالف لحديث صحيح. فكيف يمكن الجمع بين الأمرين؟

وجد مالك نفسه غير مطمئن لهذه الروايات؛ لأنه لا يستطيع أن يتصور أن الحديث صحيح وأهل المدينة لا يعملون به، وأمام هذا التعارض، قدَّم مالك العملى على القولى، فقدَّم عمل المجموع على كلام فرد بعينه، وهذه الحجة استخدمها المالكية فى قضية الثبوت والترجيح، وخرجوا بترجيح رأى على آخر، وترجيح رفض الحديث على قبوله. لم يجعل مالك من «عمل أهل المدينة» دليلاً ينشئ به حكمًا شرعيًا جديدًا، بل جعله من آليات القبول والرفض (أى من آليات الترجيح بين الأدلة الأصلية ومدلولاتها)؛ التى يستطيع بها أن يقبل حديثًا دون آخر. وجرت تسمية هذا بالدليل.

من ناحيته تساءل الشافعى: هل أهل المدينة معصومون؟ هل هم كالصحابة؟ فيأخذ الشافعى بصريح النص، ومالك يعمل بعمل الجماعة؛ لأنه يراها ناقلة لحديث عملى متواتر، وكأن هناك حديثين لآحاد ومتواتر، والترجيح للمتواتر، واضطر مالك إلى تأويل الحديث، بأن الرسول ﷺ كان يقصد سليكًا بالأخص؛ لأنه كان صعلوكًا ضعيفًا فقيرًا؛ حتى يعلم الناس أنه حضر فيعطونه الصدقة، بدون إحراج. لماذا فعل مالك هذا؟ لأن الدليل تعارض مع الدليل، فتعارض الحديث وهو حجة لا خلاف عليها مع عمل أهل المدينة وهو حجة فى القبول والرفض والترجيح، لا فى إنشاء حكم.

ما يهمنا فى هذا الجدل هو كيف نشأ هذا الدليل؟ نشأ من الفكر والتفكير. فحديث صحيح يقابله عمل جماعة! يبدأ التفكير بمحاولة الترجيح؛ لينتهى بآراء واختلافات علمية لا تفسد الجو العلمى.

٢ـ عمل الصحابة:

ينظر المجتهد فى الكتاب والسُّنة لاستخراج حكم مسألة معينة فلا يسعفه تدبره بعد النظر الطويل أن يجد فى كتاب الله سبحانه وتعالى أو سُنة رسوله ﷺ، حكمًا ولا أصلاً يبنى عليه الحكم، ولا ما يصلح أن يكون نقيضًا عليه،

لكنه وجد قولاً للصحابى صحيحًا عنه، ثم إنه أيضًا لم يُرو قولٌ يخالفه عن سائر الصحابة رضى الله عنهم، فهل يعد هذا القول حُجة فى ذاته؟

فحين أراد أحدهم إغاظة آخر فقال له: إنى كنت مع أمك طول الليل بالمنام، وذهب الرجل إلى على بن أبى طالب ـ رضى الله عنه ـ يشكو هذا الأول، قائلاً: «يا أمير المؤمنين، أقم عليه الحد»؛ يقصد حد القذف (ثمانين جلدة)، قال على رضى الله عنه: «ليقف فى الشمس ولتضرب ظله، فما هو إلا منام»، كأن هذا نوع فضيحة فقط، وحجم «التعزير» يجب أن يتناسب مع قدر الجريمة؛ حيث لم يرد فى الكتاب والسُّنَّة جواز تنفيذه ولا حرمته. فيأتى أصولى ـ بعد هذا ـ ليجعل قول الصحابى (علىّ رضى الله عنه) حُجة، ويجوِّز القياس عليه، ليكون كل ما من شأنه تحويل الحسى إلى وهم، جزاؤه هو ما يكون فى صورة الوهم؛ قياسًا على استنباط الإمام على فى هذه القضية.

لماذا اعتبر هذا المجتهد كلام سيدنا على رضى الله عنه حُجة؟ لأنه بحث فى الكتاب والسُّنَّة فلم يجد له أصلاً ولا نصًّا وهو «الخلو الظاهرى»: أى خلو المصادر الأساسية من جواب المسألة، فهذا هو الذى دفع المجتهد لإنشاء هذا الدليل والأخذ بقول الصحابى.

٣ ـ شرع من قبلنا:

شرع من قبلنا هل هو شرع لنا؟ هذا دليل أنشأه مجتهدون، واختُلف فيه، فبعضهم يقول إنه شرع لنا مطلقًا، وبعضهم يقول إنه ليس شرعًا لنا مطلقًا، وبعضهم يقول: شرعٌ لنا إن لم يوجد عندنا ما يلغيه، وبعضهم يقول: شرع لنا إن لم يخالف أصلاً من أصول شرعنا. لماذا نعتبر هذا الدليل؟ لأنه متعلق بحُجية القرآن؛ فالقرآن كله حجة، ويستنبط منه الأحكام؛ فالآيات التى تزيد عن ستة آلاف آية كلها حجة، وهذا ما عليه كثير من الأصوليين والمجتهدين.

الإمام الغزالى عدَّد ما بين (٢٠٠) إلى (٣٠٠) آية وسماها آيات الأحكام. لكن الذى ذهب إلى أن القرآن كله محلٌّ لاستنباط الأحكام اصطدم بآيات القصص، وما بها من التشريع، وهل نأخذ بأثر ما حكاه الله سبحانه وتعالى عن الأنبياء السابقين الذين نحن مأمورون إجمالاً باتباع هداهم: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ

هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ ﴾ [الآية ٩٠، سورة الأنعام]؟ كأن نستدل بقصة سيدنا موسى ـ عليه السلام ـ مع صاحب مدين بأمور تتعلق بالإيجار؟ وهل نستدل من قول مريم: ﴿ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا ﴾ [الآية ٢٦، سورة مريم]، على جواز نذر الصمت والامتناع عن الكلام؟ وهل نستدل بالأمر الموجَّه إلى مريم ـ عليها السلام: ﴿ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾ [الآية ٤٣، سورة آل عمران]، بوجوب إفراد الله سبحانه وتعالى بعبادة الركوع والسجود؟ وهل يمكن أن نستدل بها على جواز السجود والركوع خارج الصلاة؟ أم أنها بالنسبة للمجتهد لا تتعدى مجرد تلاوة فى القرآن؟

أهل السُّنَّة (أى أهل الحديث) يقولون: لا سجود خارج الصلاة إلا ما جاءت به الرواية فى ديننا، وإن ركعت ففى الصلاة فقط، ولم يقبلوا أن شرع من قبلنا شرع لنا فى هذا المجال.. لكن مجتهدين آخرين قالوا: هناك سجود شكر، وهناك سجود تلاوة خارج الصلاة ، ومن ثم يجوز كذلك الركوع خارج الصلاة.

أما مسألة الصوم عن الكلام فقد قال المجتهد: هذا شيء مخالِف لما عندنا فلا يُؤخذ به؛ لأنه ورد فى السُّنة أنه بينما رسول الله ﷺ يخطب إذا هو برجل قائم فسأل عنه فقالوا: أبو إسرائيل نذر أن يقوم ولا يقعد ولا يستظل ولا يتكلم ويصوم فقال النبى ﷺ: «**مره فليتكلم وليستظل وليقعد وليتم صومه**»[1]. وكأن الرسول ﷺ اختار ما يتناسب مع الشريعة، ونهى ما أخذه إسرائيل من الشرائع السابقة.

إذًا هناك مَن رفضَ الأخذ بهذا الدليل رفضًا مطلقًا، وهناك من قال إن ما جاء فى شرعنا ما يخالفه فيمكن تأويله بأنه حكاية فى القرآن عن شرائع الأمم السابقة للعبرة أو لإقامة الحجة عليهم أو ما إلى ذلك على نحو قوله سبحانه وتعالى: ﴿ كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٩٣) فَمَنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٩٤) ﴾

(١) ٥٥٠٠ كتاب الإيمان والنذور، باب ٣١، فتح البارى ـ البخارى ـ ب.

[الآيتان ٩٣ـ ٩٤، سورة آل عمران]، ومثل قوله عز وجل: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا (١٦٠) وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (١٦١)﴾ [الآيتان ١٦٠ـ ١٦١، سورة النساء]. وإذا ما اعتبرنا أن القرآن كله مصدرًا للأحكام، فلابد أن نحدد موقفنا من هذه الآيات وكيفية التعامل معها والاستفادة العلمية منها. وهذا هو الدافع الأول لإنشاء هذا الدليل واعتباره محل نظر وبحث بين الناس، بالإضافة إلى ما ذكرناه من الخلو الظاهرى؛ أى خلو النصوص الظاهرة من الحكم؛ فهذا يدفعنا للاستعانة بشىء آخر.

٤ ـ المصلحة المرسلة:

هناك ما يسمى بدليل «المصلحة المرسلة»؛ والمصلحة كالمنفعة وَزْنًا ومعنًى، والمنفعة هى جلب اللذات ووسائلها، ودفع الآلام ووسائلها. ولكن لا توجد غالبًا منفعة خالصة؛ فليس هناك منفعة لا يشوبها شىء من الألم؛ فالأكل لذة ولكنه يضر عند الإكثار منه، وعندما نأكل نحتاج للبحث عن الوقود وإشعاله، ونتحمل لهب النار، وكل هذه آلام تشوب الملذات والمنافع. كما أن المصالح تتعارض نسبيًّا؛ فأحيانًا مصائب قوم عند قوم فوائد، وفوائد قوم عند قوم مصائب. وهناك مصلحة خاصة ومصلحة عامة، وهناك مصلحة عاجلة ومصلحة آجلة، وهناك مصلحة محققة ومصلحة موهومة، وهناك مصلحة دنيوية ومصلحة أخروية.. ، وغير ذلك من أصناف المصالح. فالمصالح نسبية ومتنوعة، وهنا يحتمل بقوة وقوع التعارض.

ولذلك أجمع المسلمون ـ وهى من عقيدتهم ـ أن الذى يحدد المصلحة هو الله سبحانه وتعالى. وهذا جعل العلماء يقرون بما أقره الله سبحانه وتعالى ومنحه الاعتبار من المصالح وسموها «المصالح المعتبرة»، ويرفضون اعتبار المصالح التى أنكرها الله سبحانه وتعالى ويلغونها من منظومة المصالح ويسمونها «المصالح الملغاة»، ولكن هناك مصالح بقيت مسكوتًا عنها، وكذلك بالنسبة للمضار.

فلا شكَّ أن السارق ينتفع منفعة ما من سرقته، فهذه مصلحة ولكن الشرع

ألغاها، واعتبر العدوان على المال إثمًا كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الآية ١٨٨، سورة البقرة]. وقال جل شأنه: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الآية ٣٨، سورة المائدة]. كذلك الزنى وشُرب الخمر ولعب الميسر وما إلى ذلك من المحرمات التى قد يجد بعض الناس فيها وجه منفعة. لكن الله سبحانه وتعالى لم يعتبر هذه المنافع، بل اعتبرها شديدة الضرر، كما فى قوله عز وجل: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾ [الآية ٣٢، سورة الإسراء]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [الآية ٢١٩، سورة البقرة]، حتى قال سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٠) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (٩١)﴾ [الآيتان ٩٠- ٩١، سورة المائدة].

ولا شك أن الذى يدفع الأجر لمن عمل عنده أو معه ينقص من ماله، ولكنها مضرة ألغاها الشرع واعتبر مصلحة الأجر كحق لمستحقه، ولا شك أن الإيجار فيه شيء من الضرر ـ ولكنه أبيح فى الشرع، وهكذا منافع ومضار كثيرة اعتبرها الشرع أو ألغاها.

لقد أصبحت «المصلحة» هى الأساس فى فكر غير المسلمين الذين يربطونها بالنظام السياسى الخاص بكل قوم منهم؛ فالدكتاتور فى النظام الدكتاتورى، أو فى الحزب الواحد فى النظام الشيوعى، أو مجلس نواب الأمة فى النظام الديمقراطى، هو الذى يحدد المصلحة المعتبرة والمصلحة الملغاة.

وعندنا ـ نحن المسلمين ـ يتصل النظام السياسى بالعقيدة؛ فالشريعة تقول لنا إن ثمَّ مصالح شرعية (معتبرة)، وأخرى غير شرعية (ملغاة)، وهذه المنظومة

خارج اختيارات الإنسان، تشبه فى الأنظمة القانونية «النظام العام والآداب»، التى لا يجوز لأحد أن يخرج عنها، وهذا هو حقيقة دعوة المسلمين لتطبيق الشريعة. فتطبيق الشريعة عند المسلمين معناه اعتبار مساحة المصالح المعتبرة والمصالح الملغاة نظامًا عامًّا للدولة، ونظامًا لا يسوغ أن يخرج عنه أحد.

هذا فيما تحدث عنه الشرع، ولكن ما سكت عنه فإن المجتهد وجد فيه دليلاً، وقال: لا كلام لنا فيما حدده الشرع، لكن ما سكت عنه لابد أن نضبطه بضابط، ليكون هو ـ بدوره ـ ضابطًا لأفعالنا. هكذا فكَّر الأصولى فى المصلحة المرسلة، فاشترط أنها لابد أن تكون قد اعتُبرت بجملتها فى الشرع وإن لم يكن بتفصيلها.

وكأن الشرع ذكر شيئًا أو ضابطًا لها بعمومها وليس بجزئياتها. فيقول رسول الله ﷺ: (**لا ضرر ولا ضرار**)[1]، وقوله ﷺ: (**خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلى**)[2]، وهذه هى المصلحة المرسلة، فكل ما يؤدى إلى التقدم والنفع، ويُخرِج الناس من المنهيات (والخبائث) ويقربهم من المأمورات (والطيبات) ولم يرد فيه نص يأمر أو يزجر (كخلو ظاهرى) هو من المصلحة المرسلة. فتمهيد الطرق، وتنظيم حركة الطيران وحركة المرور، ووضع الجداول الدراسية؛ وآلاف الأعمال مما تقوم به جماعة البشر كلها من المصلحة المرسلة، ولم يرد بخصوص كل واحدة من هذه الأعمال حكم مستقل بذاته؛ وهو ما دفع المجتهد لكى ينشئ هذا الدليل.

٥ ـ العُــرف :

يقولون: «العرف دليل». فما الذى ألجأهم إلى هذا؟

إن بعض المسائل قد تتغير جزئياتها وصورها وإن لم تتغير فى كلياتها؛ فيتطلب الأمر أن نراعى الحال المتغير ولكن فى ضوء النص ومحاولة إحسان تطبيقه. فمثلاً فى الريف لو جاءت بقرة لأحد من الناس فأكلت زرع جاره وأفسدت حقله، فقد قالوا: إن صاحب البهيمة كان ينبغى عليه أن يراعيها، فعليه الضمان، أى أن يدفع

(١) ٨٠٣ البيوع فى التجارات والسلم، باب ٢٨، شرح موطأ مالك.
(٢) سنن ابن ماجه، الجزء ٦، كتاب النكاح، باب حسن معاشرة النساء.

ثمن ما أتلفته بقرته. لكن الرجل قد يستدل بالعُرف على إلغاء هذا الحكم فيقول للقاضى: نحن ـ فى هذا البلد ـ نحفظ البهائم بالليل، وفى النهار يحفظ الزرعَ صاحبُه، وهذا اتفاق عام. إذاً فالرجل غير مقصِّر، فهذا عُرف سائر وسائد عندهم.

أنا أفتى بكتاب وسُنة وبإجماع وقياس، لكى أعطى كل ذى حق حقه، ولكن بعد تحديد المسئولية التى توصلت إليها عن طريق العُرف، اضطررت أن أقول إن العرف دليل من الأدلة الشرعية. فالذى دفعنى إلى إنشاء العُرف أنه آلية مسَّت الحاجة إليها لإتمام تحقيق الشرع على الوجه الصحيح والتام. ومن ثم، فالعرف ليس منشئًا لشرع بذاته، ولكنه عامل مساعد فى أن أتوصل به إلى ما أراده الله سبحانه وتعالى.

٦ـ سد الذرائع :

تقول السيدة عائشة (رضى الله عنها): «**لو أن رسول الله ﷺ رأى ما أحدث النساء لمنعهن المسجد**»[1]. هل معنى ذلك أن الرسول ﷺ الذى لا ينطق عن هوًى لا يعلم مآلات التشريع؟ بالطبع لا، ولكن لابد أن أم المؤمنين رأت شرًّا أو ذريعة إلى شر مما دفعها لهذا القول، وأنه لابد أن يُسد باب هذا الشر. وعلى هذا الأساس أفتى العلماء ـ عبر التاريخ الإسلامى ـ بحظر الكثير من الأعمال سـدًّا للذريعة؛ ليس لأنها حرام فى ذاتها ولكن لأنها باب إلى حرام متحقق. لكن لابد أن تدرس مسائل سد الذريعة بدقة، ونعود بها إلى عصرها، وأن نعلم أنه فى مقابل سد ذرائع المحظور وذرائع الإحداث فى الدين، هناك الدعوة لفتح الباب لذرائع الحفاظ على الدين وتيسير دنيا الناس، من باب أن الوسائل تأخذ أحكام مقاصدها، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

٧ـ الرؤيا المنامية :

من الطريف أن بعضهم قد اعتبر الرؤيا المنامية ـ عندما يتواطأ عليها مجموعة من البشر بشروط معينة ـ حجة شرعية.

(١) عن يحى بن سعيد عن عمرة بنت عبد الرحمن، أنها سمعت عائشة زوج النبى ﷺ تقول: لو أن رسول الله ﷺ رأى ما أحدث النساء لمنعهن المسجد. كما منعت نساء بنى إسرائيل. قال: فقلت لعمرة: أنساء بنى إسرائيل منعن المسجد؟ قالت: نعم. الشرح: (أحدث النساء) يعنى من الزينة والطيب وحسن الثياب. ٨٧٩ كتاب الصلاة، باب ٣٠، مسلم.

وهذا أمر خطير، وكان له أكبر الأثر فى قضية الحرم والاعتداء عليه عام ١٣٩٩هـ، (١٩٧٩م)؛ حين تسلط الشيطان على بعض الشباب فذهب عدد منهم ـ زعموا أنهم لا يعرف بعضهم البعض ـ يقول كل واحد منهم أنه رأى فى المنام أن هذا الـ (جهيمان العتيبى) هو المهدى المنتظر، وتواترت رؤاهم المنامية ـ كما زعموا ـ وتواطأت على ذلك فى معظم الأحيان، وكانت متشابهة. بل الأدهى والأمرُّ أن زوجته وأباها وعمها وأمها قد شهدوا وحلفوا أن هذه الزوجة حين كان عمرها عشر سنين رأت فى منامها أنها ستتزوج المهدى.

وفى النهاية ظهر أنه ليس المهدى، إنما مجرم اعتدى على الحرم وفعل فيه ما لم تفعله القرامطة حين سرقوا الحجر الأسود. وهذا ـ إن وقع ـ فهو الحُلم.

والحُلم من الشيطان، الذى يجرى من ابن آدم مجرى الدم، ومازلنا إلى اليوم فى بلاء من هذا المدخل. خاصة عند جهلة الصوفية والباطنية، عندما يدعى أحدهم أنه يرى الرسول ﷺ وأنه ﷺ يأمره بأشياء وينهاه عن أشياء؛ وكأنه شرع منزل؛ فهذا أمر لابد من مواجهته لما يترتب عليه من مصائب؛ بسبب اعتبار الرؤيا المنامية حجة شرعية.

٨ـ الاستحسان:

الاستحسان عند بعض الأصوليين دليل. لكن الشافعى رفضه بشدة، فعنده أنك إن استحسنت شيئًا من عند نفسك، فأنت إذًا حددت المصلحة، ومن ثم فقد نصبت نفسك مشرِّعًا، افتريت على الله سبحانه وتعالى. وفقهاء الحنفية قالوا بالاستحسان، وقالوا لا نقصد به هذا المعنى، لكن الذى نقصده بالاستحسان أن القياس منه ما هو ظاهر، ومنه ما هو خفى، ومنه ما هو قوى، ومنه ما هو ضعيف، وقد لاحظنا ـ والكلام للحنفية ـ أن الفقيه قد يأتى ليختار بين أصلين، فيتحيَّر بأيهما يُلحق الفرعَ المستجدَّ؟ قالوا: نتبع القوى ونترك الضعيف؛ فالاستحسان هو الذهاب إلى قياس قوى خفى، وترك قياس ضعيف جلى، فهو عبارة عن ترجيح لقياس على آخر.

ومن ثم، فسَفَرُ المرأة جائز لها مادامت فى صحبة آمنة؛ وذلك لأن النبى ﷺ

قال: **(يوشك أن تخرج الظعينة من الحيرة تؤم البيت لا زوج معها)**[1]. فهى ـ هنا ـ تسافر وحدها؛ لأنها آمنة مؤَمَّنة، فإن اختلفت الحال وسافرت إلى مواضع الحروب أو إلى بلد أعداء، فلابد لها من مَحرم يتحمل عنها المشاق، ويؤمِّنها. وهنا قد يستحسن المجتهد القياس على «الأمان» وهو مضمّن فى إشارة من الحديث المذكور، ويفضله على الأخذ بالقياس على محرمية الصحبة التى صرحت بها الأحاديث الأخرى.

النظرية السابعة ـ نظرية الإفتاء

هذه هى النقطة الأخيرة التى سنُعالج فيها نظرية الإفتاء، وهى التى تشتمل على معرفة مقاصد الشرع، ومعرفة كيفية الترجيح بين المتعارضات التى تواجه المجتهد، وبيان كيف يمكن إيقاع حكم الله سبحانه وتعالى على الواقع، وهو المسمَّى بـ «الاجتهاد» أو «الإفتاء». وقد سمينا كل هذا بنظرية «الإفتاء»؛ لأنها كلها عناصر ضرورية للقائم على عملية الإفتاء. فالمفتى فى حاجة لمعرفة كيفية استجلاء مقاصد الشرع، كما أنه فى مسيس الحاجة لمعرفة كيفية حسم التعارض بين الأدلة التى تبدو ظاهريًا متعارضة، ويحتاج أيضًا لمعرفة كيفية الاجتهاد، ويحتاج أيضًا إلى كيف يدرك كافة أبعاد الواقع.

ففى رحلة الاجتهاد الذى من خلاله يصل الأصولى أو المفتى إلى الفتوى التى تشتمل على حكم الله سبحانه وتعالى فى الواقعة، يمر المفتى بعدة مراحل مرتبطة ومتداخلة، تشتمل كل واحدة منها على تفعيل وتشغيل نظرية معينة من نظريات الأصول فى إطار علاقتها بالنظريات الأخرى. فهو ـ بداية ـ يُبيِّن لنفسه الحجة فى نظرية الحجية، ويجلى ما به الثبوت، ثم ما به الفهم (الدلالة)، وما علاقة القطع والظن بهذه المسألة التى بين يديه، وتحديد دور الإجماع فى أن يرفع كثيرًا من احتمالات الدليل اللفظى، ثم يستعين بنظرية الاستدلال والإلحاق كمكمّلاتٍ لعملية الفهم والتطبيق إذا كانت المسألة فرعًا لم يُذكر فيه نص.

وحين ينتهى المجتهد (الباحث) فى دراسة المسألة من تلك المراحل، فلابد عليه أن يعرف كيف يفك التعارض الذى سيظهر أمامه فى الأدلة، وفى الأقيسة؟

(١) ١٤٦٥ أبواب المُحصَر، باب ٣٦، فتح البارى ـ البخارى ـ أ.

وكيف يفك التعارض بين المقاصد إن وقع؟ وأخيرًا سيجد نفسه مطالبًا بدراسة واقعة مشخَّصة أمامه، ومطالبًا أيضًا ببيان حكم الله سبحانه وتعالى فيها.

التعارض الظاهرى بين الأدلة

وقف الأصولى أمام الكثير من التعارضات، فوجد تعارضًا قد وقع فى نظرية الثبوت، ووجد تعارضًا قد وقع فى نظرية الدلالة، ووجد تعارضًا قد حدث فى نظرية الإلحاق والقياس، فوضع برنامجًا يوضح فيه ما يرجِّحه وما يقبله على ما نتركه.

فقد يكون لديه أدلة قطعية ولديه أيضًا أدلة ظنية، والقطع والظن يشمل قضايا الثبوت، كما يشمل قضايا الدلالة. عندما فكر الأصولى وجد أنه لا يمكن أن يقوم تعارض بين قطعيين عقلاً وواقعًا، فلم يقف مطلقًا متحيرًا بين دليلين قطعيين: لا فى المسائل الواقعية ولا فى التأمل الذهنى العقلى. كما أنه لم يتحير فى التعارض بين القطعى والظنى عندما يكون الأمر متحدًا من حيث الدلالة والثبوت؛ أى قطعى الدلالة قطعى الثبوت أو ظنى الدلالة وظنى الثبوت. فبدون شك أنه سيختار قطعى الدلالة وقطعى الثبوت. ولكن الحاصل أن التعارض قام بين الظنى والظنى، أو بين القطعى من جهة (دلالة أو ثبوت)، والظنى من جهة أخرى (ثبوت أو دلالة): أى التعارض بين دليلين: أحدهما قطعى الدلالة ظنى الثبوت، والآخر ظنى الدلالة قطعى الثبوت. فإنه هنا بدخول الظن فى المسألة ثبوتًا أو دلالةً، فإنه ينبغى النظر والتدبر فى هذين الدليلين. هنا وجد الأصولى نفسه مطالبًا بحل هذه القضايا التى يتعارض فيها دليلان بشكل متقاطع.

معايير لفك التعارض الظاهرى

أول ما خطر فى بال الأصولى هو «الجمع بين الدليلين»؛ الأمر الذى يعنى أنه حَمل أحدهما على جهة وحمل الآخر على جهة أخرى، والتى قد تكون: الزمان، أو المكان، أو الأشخاص، أو النسبة بين شيئين... أو غير ذلك من الأمور. بمعنى أنه سيعطى لحديث أو آية ما دائرة تطبيق معينة، سواء كانت زمانية أو مكانية أو من حيث الأشخاص، ويعطى الآية الأخرى أو الحديث الآخر دائرة تطبيق أخرى زمانية أو مكانية أو لأشخاص آخرين. فهو يفكر فى أن

يفكك الجهة التى أحدثت التعارض كما بدا؛ ومن ثم ينتقى التعارض إعمالاً للدليلين وعملاً بهما.

فمثلاً، لو أن الباحث وجد حديثين: فى الأول يمدح الرسول ﷺ أولئك الذين يَشهدون قبل أن يُستشهدوا، وفى حديث آخر يذم أولئك الذين يشهدون دون أن يُستشهدوا، فيتساءل: هل الأمر ممدوح أم مذموم؟ هل يجب أن أتطوع بالشهادة أمام المحاكم أم أنه من المنهى عنه؟

هنا يريد الأصولى أن يَعمَل بالحديثين أو الدليلين معًا، فيقول لعل أن الذم محمول علي ذلك الذى يسارع فى الشهادة على ما يتعلق بحقوق الله سبحانه وتعالى؛ وذلك لأنه بذلك فضح أخاه الذى اقترف الجُرم فيما يتعلق بحقوق الله سبحانه وتعالى، كأن يشهد بأنه لم يصم رمضان، أو أنه رآه وهو يفعل معصية. فالواجب على من علم بذلك الستر على صاحبه، فهذا حق من حقوق الله سبحانه وتعالى، والله غفور رحيم، والجماعة المسلمة يجب أن يكون بينها من الود والتراحم ما يسترون به بعضهم بعضًا بأخوة.

ثم يُحمَل المدح ـ من جهة أخرى ـ على من لا يريد أن يضيّع على أحد من الناس حقه فى ذمة بعضهم البعض، كأن يعرف أن أحدهم اغتصب أرضًا من آخر، وزوَّر أوراقًا، ولديه دليل ذلك. فخشيةً أن يضيع الحق على صاحبه يذهب متطوعًا أمام القاضى ليشهد لصاحب الحق على المغتصب، فتسير المصالح الدنيوية والأخروية وفق مراد الله سبحانه وتعالى.

أصولى آخر قد يعتبر بطبيعة الشهادة، فيحمل الحديث المادح على هذا الرجل الذى يتروَّى فى شهادته لينطق بشهادة الحق، ويحمل الحديث الذامّ على ذلك الرجل الذى يتسرع فى شهادته غير متثبت، لا يدفعه إلى هذا التسرع إلا الهوَى، فكأن الأولى تكون لله سبحانه والثانية تكون لأمراض فى القلب، وبالتالى يصح العمل بالحديثين معًا.

ـ وفى قضية الثبوت يرجح الخبر الذى قَلَّت فيه الوسائط على الخبر الذى كثرت فيه الوسائط. فالحديث المروى لى عبر ثلاث حلقات أو أشخاص؛ أى بينى وبين رسول الله ﷺ ثلاثة أشخاص فقط، يكون احتمال التحريف

والتصحيف بسيطًا. أما ذلك الحديث الذى يكون بينى وبين رسول الله ﷺ فيه عشرة رواة، قد يخطئ أكثر من واحد منهم فى شىء أو أكثر بزيادة كلام أو نقصه، أو بفهم غير صحيح.. وهذا كله وارد باحتمالات أكبر مع زيادة حلقات السند. وبالتالى، إذا وقع تعارض بين حديثين، فالأصولى ينظر إلى عدد حلقات أو رجالات الحديث، فيُقدّم من قلّ رجاله على من كثُر رجاله.

ـ وثم معيار آخر، وهو الراوى:

(أ) فيُقدِّم الأصولى مَن كان فقيهًا على من لم يكن فقيهًا. مثلاً يُقدّم الحديث الذى قد يكون رواه الشافعى أو مالك أو أبو حنيفة أو الأوزاعى أو سفيان الثورى أو أمثال هؤلاء على الحديث الذى قد يكون رواه آخرون حملوا الحديث ولكن لم يكونوا فقهاء فيه، وذلك لأن الأولين يكونون أوعى وأدق من غيرهم. وكذلك يُقدّم العالِم بالعربية على غيره؛ حيث يُقدّم الحديث الذى أتى عن طريق رجل من أهل العربية الخلَّص؛ لأنه أقدر على فهم ما تحمَّله من غيره. الذى قد يكون أعجميًا قد يكون فَهِم بعض الكلام و لم يفهم البعض الآخر.

(ب) وكذلك يُرجح ويُقدم حديث مَن حسُن اعتقاده على من قُدح فى اعتقاده أو لم يحسن، فتُرجح رواية رجل منتسب لأهل السُّنة على رواية رجل من الخوارج حتى لو كان معروفًا بالصدق، خاصة عند التعارض، وخاصة أيضًا إذا كان الحديث المروى يتعلق بعقيدته أو بدعته، فإنه يكون متهمًا تهمة أكثر من لو روى حديثًا لم يتعلق بذلك؛ لأنه لو روى شيئًا يتعلق بعقيدته أو ما أنكره الناس عليه، فإنه بذلك يثير الشبهات؛ قد يكون مفتريًا على الرسول ﷺ أو ربما تهاون فى النظر فى مشايخه وسنده؛ لأن لديه ميلاً أن يقنع نفسه والآخرين أن النبى ﷺ قد قال مثل هذا الحديث. والواقع المعيش يؤيد وقوع مثل هذه الأمور.

(ت) كما يرجح خبر صاحب الواقعة على خبر غيره؛ لأنه هو الأدرى والأعلم بكافة أبعاد الواقعة، وقد شهد الرسول وهو يروى الحديث، ويفهم كافة معانى الحديث لإدراكه الواقعة نفسها.

فمثلاً، حديث أبى رافع، وهو من الصحابة، ويقول إن النبى ﷺ تزوج السيدة ميمونة (رضى الله عنها) وهما «حلال»[1] أى ليسا فى حالة الإحرام؛ لأن النبى تزوجها بمنطقة اسمها «سرق» تبعد عن مكة، وهما قافلان عائدان إلى المدينة، كان الذى نقل إلى ميمونة رغبة الرسول ﷺ فى الزواج منها هو أبا رافع نفسه، وبالتالى فهو أدرى. ومن ثم عندما يأتى ابن عباس ويقول إنه ﷺ كان حرامًا، أى إنهما كانا محرميْن ـ ورغم أن ميمونة كانت خالته ـ إلا أنه (ابن عباس) كان حديث السن لم يتجاوز اثنتى عشرة سنة، ولم يكن حاضرًا هذه الزيجة، وربما اختلط عليه الأمر، هنا نقدم حديث أبى رافع على حديث ابن عباس، ونأخذ من ذلك حديث أبى رافع: نهى الرسول ﷺ المحرمين من الزواج؛ حيث يقع الزواج باطلاً إذا تزوج رجل بامرأة وهما محرمان[2].

(ث) كما يُرجَّح مَن اشتهرت عدالته على من لم تشهر عدالته. فهناك أناس قال فيهم علماء الأصول: إنه لا يُسأل الناسُ عنهم، ولكن هم الذين يَسألون عن الناس. فمثلاً، هل يمكن أن أذهب إلى أحد الناس وأسأله عن رأيه فى مالك أو أحمد بن حنبل أو سفيان الثورى، هؤلاء الذين يحفظون الألف ألف حديث، ممن اشتهرت عدالتهم وتقواهم وضبطهم، فهم الذين يُسألون عن آرائهم فى الناس، فيقولون: هذا ثقة، وهذا غير ثقة... وهكذا.

(جـ) كما يرجِّحون الخبر المتفق على رفعه إلى النبى ﷺ على الخبر المختلف حول رفعه للنبى ﷺ، فهناك من الأخبار ما يُرفع إلى الرسول، فيقال: «قال رسول الله ﷺ»، وهناك أخبار تكون رُويت عن صحابى لا نعرف أقالها الصحابى أم الرسول ﷺ، ويقع الخلاف بين الناس فى ذلك! هنا يرجح الخبر الذى اتُفق على رفعه إلى النبى ﷺ عن المختلف حوله. ويُرجح الخبر الذى ذكر فيه الرسول ﷺ عن الخبر الذى حكى بالمعنى؛ أى يرجح الخبر الذى فيه:

---

(١) أخرج الترمذى وابن خزيمة وابن حبان فى صحيحيهما من طريق مطر الوراق عن ربيعة بن أبى عبدالرحمن عن سليمان بن يسار عن أبى رافع أن النبى ﷺ تزوج ميمونة وهو حلال، وبنى بها وهو حلال، وكنت أنا الرسول بينهما . ٤١١٣، كتاب النكاح، باب ٣١ (فتح البارى ـ البخارى ـ ب).

(٢) عن عثمان بن عفان قال: قال رسول الله ﷺ: «لا ينكح المحرم ولا يُنكح ولا يخطب». والمعنى: لا يتزوج المحرم امرأة، ولا يزوجه غيره امرأة، سواء أكان بولاية أو بوكالة، ولا يطلب امرأة للتزوج. ٣٢٧٨ كتاب النكاح، باب ٥، مسلم.

«قال رسول الله ﷺ» عن الخبر الذى روى على نحو: «كنا مع رسول الله ﷺ وحدث كذا وكذا..»، فيرجحون القول على الفعل.

(ح) وكـذلك يرجحون الخبر المتضمن للتشديد على الخبر المتضمن للتخفيف احتياطًا للدين. وكذلك يرجحون الخبر المؤرّخ بتاريخ مضيق أى وارد فى آخر حياته عن الخبر المطلق عن التاريخ، فيرى أن النبى ﷺ صلى بالناس فى مرضه الذى توفى فيه قاعدًا، والناس خلفه قيام، وحديث آخر يقول فيه الرسول ﷺ: إذا صلى الإمام جالسًا فصلّوا جلوسًا وإذا قام فقوموا[1]. نأخذ الحديث الذى فيه القيام، لأنه كان بحسب النص فى آخر حياة النبى ﷺ؛ أى إن الأمر مضيق لم ينسخ بدليل آخر؛ لضيق الوقت بين الحديث ووفاة النبى ﷺ.

وهكذا أمامنا أكثر من عشرين معيارًا للترجيح كلها دائرة فى سياق المنطق والمعقول، فالأكثر عددًا، والأكثر تقوًى، والأدق ضبطًا وحفظًا... كلها تعبر عن «أفعال تفضيل»: تفضِّل دليلاً على آخر إذا ما قام تعارض بينهما: أى الترجيح.

وهكذا نرى فى كل الترجيحات أنها تنطوى على عملية فكرية: يدرس الأصولى فيها ورود الأحاديث، وكيف تثبت؟ وما هو الراجح فيها؟ فيرجح من جهة الراوية، ثم تأتى بعد ذلك حالات كثيرة يتعدد ويتنوع فيها الراجح بحسب الجهة المعينة التى يدرس فيها. وبالتالى تتعدد القواعد بحسب الحالات والأمثلة، ولكنها فى النهاية تولدت عند الأصولى عندما أراد أن يرجح الراجح بتفكره وإعمال ذهنه للوصول إلى طريقة للثبوت، حتى لو توصل إلى نتائج يختلف بها عن أقرانه الذين اتبعوا نفس القواعد، ولكنهم اختلفوا فى المداخل.

ومن ثم لا تدعو هذه الاختلافات إلى انزعاج وشكوك؛ لأن الذى وراءها

(١) عن أنس بن مالك: أن رسول الله ﷺ: ركب فرسًا فصرع عنه، فجحش شقه الأيمن، فصلى صلاة من الصلوات وهو قاعد، فصلينا وراءه قعودًا، فلما انصرف قال: (إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا صلى قائما فصلوا قياما، وإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا ولك الحمد، وإذا صلى قائما فصلوا قياما، وإذا صلى جالسا فصلوا جلوسا أجمعون). قال أبو عبدالله: قال الحميدى: قوله: «إذا صلى جالسًا فصلوا جلوسًا». هو فى مرضه القديم، ثم صلى بعد ذلك النبى ﷺ جالسًا، والناس خلفه قيامًا، لم يأمرهم بالقعود، وإنما يؤخذ بالآخر فالآخر، من فعل النبى ﷺ. ٦١٠، كتاب الأذان، باب ٥١ (فتح البارى ـ البخارى ـ أ).

شيء ثابت هو الرغبة في تحرى الراجح وترجيحه، ولكن الاختلاف يكون حول الجزئيات والكيفية.

التعــارض بــين الأقيســة:

بعد الحديث عن الخبر وتعارضاته وترجيحاته يتناولون قضية أخرى؛ وهى قضية المرجِّحات الخاصة بالأقيسة؛ حيث وجدوا تعارضًا بين الأقيسة بعضها البعض، فوضعوا عدة قواعد لفك هذه التعارضات:

فهم أولاً: يقدمون القياس الذى تكون علته وصفًا مشتملاً على الحكمة كمثال الإسكار، وهذا وصف مشتمل على الحكمة وهى ذهاب العقل، يقدمونه على القياس الذى تكون علته هى الحكمة؛ وذلك لأن العلة ظاهرة منضبطة، والحكمة ربما لا تكون كذلك. وبالتالى فما كان ظاهرًا منضبطًا أولى مما ليس كذلك. والعلة متفق على القياس بها، أما الحِكمة فلم يقم على القياس بها اتفاق، وبالتالى فما هو متفق عليه أولى مما هو ليس متفقًا عليه.

ثانيًا: يرجَّح لديهم القياس الذى تكون علته وصفًا مثبتًا على القياس الذى تكون علته وصفًا عدميًّا. كأن يدخل أحدهم المسجد ناذرًا الاعتكاف، بينما آخر دخل المسجد وبدأ الاعتكاف بغير نذر. أمامنا حالتان: الأولى النذر، والثانية الإطلاق (عدم النذر)، وهنا يطرح الفقيه تساؤله: هل يشترط فى كلتا الحالتين الصومُ؟

اتفق الأصوليون على أن **الحالة الأولى**: وهى الاعتكاف بموجب النذر ـ تستوجب الصوم، ولكنهم اختلفوا فى **الثانية**؛ وهى الاعتكاف بغير نذر. فقال أبو حنيفة: هو كالذى نذر؛ أى يجب عليه الصوم، وقال الشافعى: لا يُشترط. وأجرى الشافعية قياسًا على الصَّلاة؛ فقالوا إن الصَّلاة لا تجب عند الاعتكاف المنذور، وبالتالى لم تجب عند الاعتكاف المطلق، فالعلّة أنها «لا تجب» عند الاعتكاف المنذور، وعلى ذلك قاسوا مسألة الصوم. لو نظرنا إلى العلة فى الحالتين لوجدنا أنها تبدأ بـ «لا يجب» أو «عدم الوجوب»، وهذا الوصف ـ لدى الأصوليين ـ وصف منفى غير مثبت، يسمونه وصفًا عدميًّا؛ وهم يقدمون القياس الذى علته وصف مثبت على القياس الذى علته وصف عدمى.

ثالثًا: يقدم القياس ذو العلة البسيطة على القياس ذى العلة المركَّبة. ومثال العلة البسيطة علة الإسكار فى الخمر، أما مثال العلة المركبة فهو كناقض الوضوء لدى الحنفية؛ وهو الشيء «النجس» «الخارج من الجسم»؛ أى إن العلة فى نقض الوضوء ـ بهذا الشيء ـ هى كونه «خارجًا من الجسم» مع كونه «نجسًا» أيضًا. ولكن الخارج فقط لا ينقض كالدموع أو العَرَق، وكذلك النجس فقط فلا ينقض كالدم يجرى داخل العروق وإن كان نجسًا، إلا أن الدم ينقض الوضوء عند الانفصال؛ لاجتماع الصفتين (العلة المركَّبة) فيه ساعتها.

حفظ المقاصد الشرعية:

ويتكلم الأصوليون عن التعارض وقوانين الترجيح بتفاصيل كثيرة، الغرض منها أن يبينوا خبراتهم فى الاتصال بالنصوص، وما حدث لديهم من تعارضات، وكيف أمكنهم ترجيح بعضها على بعض من أى جهة كانت. فبينوا المقاصد الشرعية، والتى تعد بدورها قضية من القضايا المهمة فى الإفتاء.

فالمقاصد الشرعية خمسة هى حفظ: الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وكل من هذه الخمسة لها مراتب ثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، على أن كل واحدة من هذه تتوافر فيها المراتب، إما بالأصالة أو بالتكميل، وكل واحدة إما متعلقة بالوجود (الفعل) أو متعلقة بالعدم (عدم الفعل).

ففى جانب الوجود يُعَدّ تناول الطعام عند حد سد الرمق من قبيل الضروريات فى النفس؛ وذلك لأن الإنسان إذا لم يأكل هذا القدر مات (أضاع نفْسه)؛ وبالتالى لو لم يجد هذا القدر من الطعام حلالاً لَحُلَّ له من الحرام ما يسد به الرمق؛ أى أقل عدد من السعرات الحرارية يحفظ وجود الإنسان. أما بالنسبة لجانب العدم، فإن الحفاظ على النفس يستوجب «عدم» قتلها؛ كضرورة من ضرورات المحافظة على النفس. وبالتالى يتحقق حفظ النفس فى حد الضروريات، من جانبيه: جانب الوجود فى سد الحاجة الأساسية لبقاء النفس كالطعام، وجانب العدم، فى تحريم التعرض لها بالقتل.

المرتبة الثانية التى يتحدث عنها الأصوليون للنفس ـ كمثال على سائر

المقاصد ـ هى مرتبة الحاجيات. فالنفس الإنسانية ـ وبعد أن يتحقق لها ضرورية البقاء بسد الرمق ومنع القتل ـ تحتاج إلى الكساء والمسكن، فإن كانت النفس لا تموت فورًا إذا نام صاحبها فى الشارع، إلا أن ذلك لا يعنى أنها لا تموت مطلقًا. فالنوم فى الشارع يعرضها لمهلكاتٍ كالأمراض والحوادث ونحو ذلك؛ مما يؤدى إلى موتها تدريجيًّا، وهذا يقتضى حفظها لرفع المشقة؛ بتوفير الحد الأدنى من السكن والمتاع الأساسى، وبالحيلولة دون هدم المساكن، وحفظ حرمات البيوت والأجساد من التكشف، وما إلى ذلك.

وتأتى المرتبة الثالثة وهى مرتبة التحسينيات. فالنفس الإنسانية ـ مثلاً ـ تحتاج إلى ترويحٍ وراحةٍ، ليست ضرورية إلى درجة أن عدم حفظها قد يهدد بقاء النفس، وليس حاجة ماسة لرفع الحرج والمشاق، ولكن توافرها ونفى مضاداتها يجعل النفس أكثر أمانًا ورغدًا، كتوافر السيارة الخاصة التى تريح النفس من عناء التنقل فى وسائل المواصلات المزدحمة.

ثم يجد الأصولى نفسه واقعًا أمام تعارضات بين المقاصد المنشود حفظها ويحتاج إلى الترجيح، والترتيب بين هذه المقاصد يفيد فى ذلك. فقد تتعارض مصلحة حفظ النفس مع مصلحة حفظ العقل، فيرجح النفس للترتيب، وقد يجد تعارضًا بين حفظ العقل وحفظ الدين فيقدم مصلحة حفظ الدين... وهكذا. والدين ـ هنا ـ بمعنى الطقوس والشعائر أيًّا كانت، وليس بمعنى الإسلام؛ لأن الدين بمعنى الإسلام هو هذه الخمسة كلها. وقد نجد أن بعض الأصوليين قد قدم الدِّين بمعنى الإسلام فى ترتيب المقاصد عليها جميعًا، ولكن فى هذا الترتيب يأتى الدين بمعنى الطقوس والشعائر والعبادات، وإلا فالإسلام هو كل هذا. ومن هنا ولأننا نرتب هذا الترتيب، فإننا ندعو كل الناس على وجه الأرض أن يكونوا مسلمين؛ لأن الإسلام يحافظ على النفس وعلى العقل وعلى الدين، على الدين وليس الإسلام، ويحافظ على النسل وعلى المال.

وهذه الخمسة هى أسس أى حضارة قامت على الأرض، فلابد لأى إنسان متحضر أن يقبل الإسلام ليعيش فى ظله حتى لو لم يدِن بدين المسلمين؛ يقبل الإسلام ـ بهذا الترتيب وبهذا المصطلح للدين: (أى الشعائر والطقوس)، بغض

النظر عن الاصطلاح الشرعى المشهور. الدين يُوجِّه للبشر كافة خطابًا يدعوهم أن يندرجوا تحت مظلته؛ لأنه لا حضارة إلا فى الإسلام، فهو يحافظ على النفس وعلى الدين وعلى العرض أو النسل وعلى المال. وليس ثَمَّ عاقل يريد سعادة البشرية يمكن أن يقدح فى أى من المقاصد الخمسة السابقة التى هى الإسلام. فإن لم يقبلوه دينًا فلابد أن يقبلوه حضارة، وإن لم يقبلوه شريعةً لأنفسهم فلابد أن يقبلوه قانونًا للأرض. فالمقاصد مدخل دعوة كبير، تُواجه به كافة الخرافات التى يتم ترويجها عن دور وحقوق الأقليات فى المجتمع المسلم أو الأديان الأخرى.

باختصارٍ، إن المجتهد عندما ينظر فى الأدلة الشرعية للوصول إلى حكم شرعى لواقعةٍ ما، فإنه يجب عليه أن يعرض ما توصل إليه من حُكم، على تلك المقاصد، فإن وجد أن حُكمه سيؤدى إلى إهدار أى من هذه المقاصد لا إلى حفظها، فيجب أن يراجع نفسه ويعيد تدبُّر الأمر ليصل إلى حكم يحافظ على تلك المقاصد ويسير فى ظلها.

فمثلاً إذا تأمل فقيه شافعى أصوله فوجد أن الزكاة ـ فى أصوله هذه ـ لا تخرج إلا على الذهب والفضّة، ثم نظرَ إلى الواقع فوجد التعامل اليوم يتم بأوراق وأن الذهب والفضة قد انتهيا، فهل ـ وفقًا لقواعده الأصولية ـ تذهب الزكاة ولا تقوم على الورق؟ إنه بذلك يكرُّ على ركن من أركان الدين وعلى مقصد من مقاصد الشرع المتمثل فى حفظ المال للناس بالإبطال، الأمر الذى يتطلب منه أن يراجع حُكمه وألا يفتى به، وينظر إلى الخلل الذى وقع فيه.

ولا بد أنه وقع فى خلل؛ لأنه لا يمكن أن نستنبط من الشرع ما يكر على الشرع ذاته بالبطلان؛ حيث يرجع إلى نفسه ويقول إن الله سبحانه وتعالى عندما أوجب الزكاة لم يعلقها بالذهبية أو بالفضية، إنما علقها بالمالية: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الآية ١٠٣، سورة التوبة]؛ لأن المقصود منها هو إغناء الفقير وحفظ التكافل الاجتماعى، وهذه صفات لا يقتصر عليها الذهب والفضة ولكنها من خصائص المال، وذلك الذى بين أيدينا أى الورق له من هذه الخصائص وإن لم يكن ذهبًا ولا فضة.

ومن ثم يمكن تقويم الزكاة بالذهب والفضة كمعيار؛ بل إن الشافعى عندما ذكر الذهب والفضة فى الأم كمعيار للزكاة لم يذكرها كأداة للتقويم. وبالتالى يمكن تقويم ما لدى الإنسان من أوراق مالية (نقود ورقية وغيرها) بالذهب والفضة، فإذا وصلت إلى ما يكافئ قيمة (٨٥) جرامًا من الذهب، وهو الحد (أو النصاب) الذى يجب أن تُخرج عليه الزكاة، وفقًا لسعر اليوم، وجبت الزكاة. وهكذا يكون الأصولى قد حافظ على اعتماد الذهب والفضة كمقياس للزكاة، وفى نفس الوقت لم يربط الزكاة بهما بحيث إذا انتفى وجودهما تنتفى الزكاة.

إدراك الواقــــع :

القضية الأخيرة فى نظرية الإفتاء هى التى تتعلق بعملية الإفتاء نفسها. فبعد فك التعارضات، وبعد أن يلتزم بمقاصد الشريعة، فإنه يحاول أن يدرك الواقع. والأصوليون لم يتعرضوا بشكل موسع ـ فيما وصل إلينا من كتب الأصول ـ لكيفية إدراك الواقع. ويبدو أن ذلك كان متروكًا للمَلَكَة العملية الشخصية، فلم يرَ الأصولى أن يسجلها فى كتب، باعتبار أنه أمرٌ يتعلمه الناس بعضهم من بعض.

إلا أنه يمكن القول: إن الذى أهدر عندهم أهمية هذا الأمر أن الواقع الذى عاشه المجتهدون الأوائل كان واقعًا رتيبًا لا يتغير تقريبًا، فالتغيرات تسير سيرًا بطيئًا. وظل هذا الحال قائمًا إلى العام ١٨٣٠م تقريبًا، فمنذ ذلك التاريخ وحتى العام ١٩٣٠م اكتشف الإنسان واخترع ما لم يخترعه فى حياته كلها. ويمكن الزعم بأنه منذ ذلك التاريخ (١٩٣٠م) لم يكتشف الإنسان شيئًا جديدًا مؤثرًا، إنما هو يفكك ويركِّب ويستمر فى أبحاث بدأت فى الفترة المذكورة. وكذلك فإن مناهج النظر وفلسفات الفكر التى حكمت الإنسان فى هذه الفترة لم تتغير إلى الآن، وإن كثرت وتراكمت وانفجرت المعلومات إلى آفاق غير محدودة.

والحاصل هو اختلاف صورة الواقع قبل ١٨٣٠م عن هذا الواقع الذى نعيشه. فلم تكن هناك وسائل اتصالات أو مواصلات كما هى الآن لدينا، ولم تكن هناك تكنولوجيا معلومات مثل تلك التى تتوافر حولنا، وهذه الأمور الثلاثة (الاتصالات والمواصلات وتكنولوجيا المعلومات) لا تمكِّننا اليوم من أن نحيا حياة الأمس؛ حيث اختلف البرنامج اليومى لحياة الإنسان. فسرعة

الأحداث وكمّ العلاقات والاتصالات التى تجرى الآن، كلها أصبحت كثيفة على نحو رهيب. وعلى سبيل المثال تبث وكالات الأنباء يوميًا أكثر من (١٢٠) مليون معلومة لكل أنحاء العالم. العالم أصبح وكأنه قرية واحدة؛ المذاهب التى تنبت فى إنجلترا نطلع عليها فى القاهرة فورًا، الأمر الذى لم يكن يحدث إلا بعد أجيال وأجيال فى الماضى. وهكذا اختلف الواقع واختلفت الأفكار، وأصبح من الضرورى وضع ضوابط لإدراك الواقع وإلحاق مسائله بالأصول.

الأصولى يحتاج إلى إدراك الواقع؛ والمفتى لا يمكنه أن يفتى إلا بعد أن يدرك الواقع. وهنا يبرز تساؤل: كيف يُدرَك الواقع؟ كيف يمكن الوصول إلى المعلومة؟ وما هو المنهج الذى يجب أن أتبعه للوصول إلى الحقيقة؟ هذه الأمور ـ وإن لم يتعرض لها الأصوليون للأسباب المذكورة آنفًا ـ إلا أنهم أجملوها فى كلمة واحدة؛ وهى: **أنه يجب على المفتى أن يدرك الواقع.**

لقد نشأت من ثورة الاتصالات والمواصلات والمعلومات علاقات معقدة؛ مما جعل من الضرورى أن يقابلها فكر مكافئ، فكانت نشأة العلوم الاجتماعية والإنسانية فى صورة مقنَّنة، ولدت لنفسها مناهج لإدراك الواقع، ولكنها قامت على أسس متحيزة للعقيدة الغربية المسيحية. وتستهدف جهودنا الحالية فى دراسة العلوم الاجتماعية من منظور إسلامى، تشكيل المناهج الاجتماعية والإنسانية من رؤية كلية للحياة، تلك الرؤية التى يحملها المسلم فى عقيدته، فيدرك الواقع كما أراده الله عز وجل. وبالتالى عندما يتوصل إلى حكم على هذا الواقع، فإنه يتوصل أيضًا إلى الحكم كما أراده الله عز وجل، مما يحرر المسلم من التبعية، تبعية مناهج العلوم التى إنما تعبر عن أنماط طرائق جديدة للاستغراب والتغريب.

هذه التبعية التى تترسّخ على نحو مشهود فى الأصعدة الأكاديمية المختلفة وفى الممارسة الواقعية لهذه العلوم، على نحو يجعل المسلم حائرًا مترددًا بين واقع يراه يتطور، وعدسات (أو مناهج نظر وبحث) غربية تفرض نفسها على رؤيته لهذا الواقع، وبين إدراك للنص والوحى بمنظور شرعى. أى إن عليه أن يختار بين منظورين مختلفين؛ وذلك لأن مصدريهما أو مصادرهما مختلفة، ينحو كل

منظور منهما إلى تشكيل رؤية خاصة للواقع تتناقض مع الرؤية الأخرى التى يشكلها المنظور الآخر.

وهكذا فإن المنظور الإسلامى يسعى إلى رؤية ربَّانية لإدراك الواقع، رؤية إسلامية ترى أن الإنسان مخلوق لخالق، وأنه ملتزم بشرعٍ، وأنه سيصير فى يوم آخرٍ إلى حساب وثواب أو عقاب، وأن للأشياء لديه حرمةً وقداسة، وأن الأمور لا تحكمها نسبية مطلقة، كما يظن الغرب، بل تلعب القيم والمقاصد الشرعية أدوارًا حاسمة فى تسيير هذه الأمور فى إطار سُنن ربانية، بعضها تاريخى متعلق بالأحوال والأحداث، وبعضها نفسى متعلق بالمجتمع كنفس واحدة، أو متعلق بالنفس الإنسانية فى ذاتها... إلى آخر هذه الرؤية الكلية، التى تنبثق عنها ـ بدورها ـ مناهج للعلوم الاجتماعية، تستبطن قيمها الأصلية ومقاصدها الشرعية الإسلامية.

فهذه المناهج يستطيع بها المفتى ـ وبآلياته الخاصة به ـ أن يدرك الواقع على ما هو عليه أو يقاربه قدر الإمكان، ويستطيع أيضًا أن يحكم على أفعال البشر بحكم الله سبحانه وتعالى، فننهض من هذه الكبوة التى نحن فيها، ومن هذا التناقض الذى نشعر به فى حيرة المتحيرين وفى فتاوى المفتين عندما تعرض عليهم مسألة فقهية، أو مسألة اجتماعية أو سياسية. حينئذٍ، فإن الحكام سيعرفون من تلقاء أنفسهم أن هذا الدين كنز، وسيعرف كل واحد أن كلام الله سبحانه وتعالى معجز، وسيسمعونه على نحو مغاير لما هم عليه الآن من طريقة ينظرون ويستمعون بها إليه؛ حيث إنهم لا يظنون أن ما يفعلونه له قواعد ومبادئ فى الوحى الشريف. هم لم يروا و لم يسمعوا و لم يبلغهم أحد. من هنا، فإنهم يستشعرون دائمًا أنهم لو اندرجوا تحت الإسلام ـ بالمعنى التراثى بمعنى مجموعة الأصول والأمور الفقهية الموروثة ـ فإنه سيكون الدمار؛ حيث إن هذه الموروثات لا تحقق المصلحة، ولا تحكم على الأمور بأحكام تؤدى إلى القوة والتحرر والتقدم.

لقد قام السلف الصالح بواجب وقتهم، وعلى ما يقتضيه ذلك الوقت، فقدم رواد التراث الإسلامى علومًا وفرعوا فروعًا تجيب عن كل شيء؛ سعيًا لإيقاع

الوحى على الوجود، ونجحوا فى ذلك تمامًا. وينبغى علينا أن نتمسك بهذا المنهج، منهج إيقاع الوحى على الواقع. ولكن فى نفس الوقت علينا أن نعى تمامًا أن هذا الواقع له متغيرات ينبغى على المسلم أن يستوعب آليات التعامل معها، وأن نناقش هذه المتغيرات ونتناولها بالتحليل والدراسة. بل وأيضًا لابد للأصولى المعاصر أن يلحق دراسته للمتغيرات وآليات التعامل معها ومناهج البحث فيها بمباحث أصول الفقه؛ لأن به كمال الفقه.

نظرية الإفتاء التى تمثل محورًا لأصول الفقه يشكل إدراك الواقع ركنًا أساسيًّا لها، ولا تستقيم فتوى ولا ينهض حكم إلا إذا كان مبينًّا على إدراك سليم لواقع الحادثة أو المسألة محل الفتوى أو الحكم، إدراكًا يشمل كافة جوانب هذه الحادثة وواقع هذه الحادثة. هذا، والله تعالى أعلى وأعلم

القسم الثالث

معالم للتعامل مع القرآن والسُّنة والتراث
مداخل منهاجية ومحاولة تطبيقية

أولاً: فى التعامل مع القرآن الكريم

حين يواجه المسلم ـ كباحث فى شئون اجتماعية أو إنسانية ـ أمورًا يحتاج فيها إلى ترشيد القرآن وتوجيهه، فإنه ينبغى أن يتفاعل مع كتاب الله سبحانه وتعالى من منطلق أنه «كتاب هداية»: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الآية ١٦، سورة المائدة]. وهذا يقتضى الالتزام بعدة معالم إرشادية:

أولها: أن هذا القرآن كتاب هداية. ويُقصد بهذا معنيان: أنه تستنبط منه الهداية فيما تتنازع فيه العقول وتختلف فيه الآراء، ومن ثم يمنح المسلم عقلَه للقرآن ؛ كى يتكون هذا العقل وفق منظومة القرآن وصراطه. والمعنى الثانى أنه ليس كتاب معلومات، وإن وردت فيه معلومات كثيرة أو قليلة، فهو ليس بالأساس كتابًا لعلوم الكيمياء والفيزياء وما شابه، ولا جاء مخصَّصًا لعلوم السياسة والاجتماع والاقتصاد وما شابه، وإن كان فيه نبراس هذه العلوم، فى قواعده المحكمة وآياته الجامعة، التى ـ وإن اختصرت لفظًا ـ نجدها فياضة المعانى.

هذا الكتاب كتاب هداية، لأنه يمنح العقل المسلم الذى يهتدى بنوره منظومة شاملة من عناصر التفكير المنهجى التى تجعله قادرًا على تفسير وتقويم كل ما يصل إليه من معرفته الكونية أو الوجودية. وهذا «التقويم» ـ بمعنى إشباع المسائل بأمور قيمية ـ بجعل المسائل إما مقبولة أو غير مقبولة، واجبة الإتيان أو واجبة الترك، هو الذى يتميز به الباحث المسلم المرتبط بالقرآن عمن سواه.

فعلى سبيل المثال، لا يختلف المسلم مع «سيجموند فرويد» ـ عالم النفس المشهور ـ فى توصيفاته وملاحظاته الواقعية، للنفس التى تعانى الاكتئاب والإحباطات والعقد النفسية، لكن يختلف الباحث المسلم معه فى تعميم ذلك على النفس البشرية، ثم فى اقتراح الحلول لهذه الحالات. فرويد يعمم ملاحظاته، ويعتبر ذلك حال كل النفوس، بينما الناظر فى القرآن يجد هذه الأوصاف أقرب إلى «النفس الأمارة بالسوء»، وأنها ـ وإن استشرت فى مجتمع ما ـ لا تمنع وجود النفس اللوامة.

كما أن الحل ليس فى اتباع الشهوات أو إقرار الإباحية الجنسية على نحو ما اقترح فرويد، فالحل ـ من هداية القرآن الكريم ـ مختلف تمامًا. فالمسلم يأخذ هذه الملاحظات الواقعية، ويعرضها على (كتاب الهداية) ليحدثه عن أصناف النفس أو النفوس البشرية، فيجد أسفلها وأعلاها ما بين نفس مطبوعة أو مختوم عليها، ونفس مدسَّاة، ونفس أمَّارة بالسوء (تتبع الشهوات)، ونفس لوامة، ونفس ملهَمة، ثم نفس راضية ومرضية ثم مطمئنة.. ففى القرآن العظيم دليل لمقامات النفس البشرية ودليل إرشادى للارتقاء بها، وإخراجها من الظلمات والعمى والعمه والسفول والضيق والغم إلى النور والبصيرة والرشد والتسامى والفرَج والأمن.

لا تجد الحل الإباحى لمشكلات الشباب متماشيًا مع كتاب الهداية، إنما تجد قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [الآية ٣٣، سورة النور]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ ـ إلى قوله سبحانه وتعالى ـ: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ [الآيتان ٣٠ـ ٣١، سورة النور].

ومن أشهر الأمثلة على هذه المسألة أيضًا نظرية النشوء والتطور لداروين، وفيها يتضح فارق الرصد عن التفسير والتأويل. فالرصد لا خلاف عليه، لكن تحميل المرصود قيمة أو قيمًا معينة، هذا ما لابد من مرجعية الوحى فيه. وهنا موطن الخلاف حول «ما هو العلم؟» إذا قصدت بـ «العلم» الجزء المتعلق بالرصد والملاحظة فقط، فلا خلاف بين مسلم وغير مسلم، فهذا الجزء محايد، أو كما يسمونه «علم موضوعى». أما حين تمد مفهوم «العلم» إلى عمليات التفسير والتقويم، وهو الواقع فى كل عمل بحثى، إذ لا يخلو من اختيارات للمفاهيم ومضامينها، ولا يخلو من أحكام صريحة وضمنية، ولا يخلو من تفضيلات وقيم وتأويلات، فكل هذه تحتاج إلى كتاب الهداية، فإن التزم الباحث بمنظومته جاز تسمية هذا العمل علمًا إسلاميًّا، وإلا فهو علم بروتستانتى أو علم ماركسى، أو علمانى... إلخ.

القرآن يقول ـ على سبيل المثال ـ عن الزنى: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ

سَبيلاً ﴾ [الآية ٣٢، سورة الإسراء]، لكن لا يقدم مناهج رصد حالات الزنى، وكشف مدى تفشى ظاهرة البغاء فى مجتمع ما، ولا كيف يتم تصميم استمارة استبيان أو استقصاء للآراء فى ذلك، ولا الآليات الجزئية لتعقبها تعقب الشرطى، إنما يقدم مبادئ، وأحكامًا (تقييمات بالقول أو الرفض) وأحكامًا فعلية للموقف السلوكى والمعنوى من الظاهرة ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى... ﴾ [الآية ٣٢، سورة الإسراء] ، ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ... ﴾ [الآية ٢، سورة النور]. فالباحث يتعرض لمشكلته (الظاهرة محل الدراسة) كيفما أمكن له من طرائق الرصد والملاحظة، ويجتهد فى الاقتراب منها من كل طريق، بيد أن كل ذلك مشروط: أن يكون تحت مظلة وسلطان القيم والأحكام والمبادئ والقواعد التى يرشده إليها القرآن.

وخلاصة القول: إن القرآن ليس كتاب إدراك للواقع أو معرفة للوجود، إنما هو وحى يضبط هذا الإدراك، ويضبط هذه المعرفة، ويوجههما إلى عناصر معينة، علاوة على أنه يقوّم هذا الواقع، ويحدد التوجه الأقوم نحو هذا الواقع وينظمه ويصلحه.

ثانيهما: التعامل مع القرآن باعتباره «المرجعية العليا» التى يطمئن القلب والعقل إليها، لكى يأخذ عنها ويستنبط منها عناصر تحرُّكه الذهنى والنفسى والسلوكى، منها:

(١) يتعامل الباحث الاجتماعى المسلم ـ على تنوع أغراضه ـ مع القرآن لاستنباط «القواعد والمبادئ العامة» منه، التى توجه النظر، وتضبط التقويمات. ومنها رفع الحرج: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الآية ٧٨، سورة الحج]، المشقة تجلب التيسير، والأمر إذا ضاق اتسع: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [الآية ١٨٥، سورة البقرة]، حرية العقيدة: ﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ [الآية ٢٥٦، سورة البقرة]... ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الآية ٢٩، سورة الكهف]، ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ

وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [الآية ١٢٥، سورة النحل]، ﴿ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾ [الآية ٣٤، سورة فصلت]، ﴿ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ ﴾ إلى قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾ [الآيات من ٦٧ إلى ٧١، سورة التوبة]. ففى الكتاب العزيز جمل عامة وجمل مطلقة يمكن لمن تدبرها ـ إذا كانت لديه الملكة اللغوية والحس التنظيرى ـ أن يستنبط منها القواعد والمبادئ العامة من قبيل ما ذكرنا.

(٢) استنباط «السنن الإلهية» الحاكمة لحركة الإنسان والمجتمعات، والتى توجه النظر أيضًا وتساعد على حسن فهم الوقائع والأحوال المتغيرة، بناء على أن كل شيء مخلوق بقدر ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ [الآية ٤٩، سورة القمر]. وأن لله سنةً أو عادةً فى تقدير الحياة وأحداثها، وفى تدبير أحوال الناس: ﴿ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ سُنَّةَ الأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلاً ﴾ [الآية ٤٣، سورة فاطر]، ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ... ﴾ [الآية ١٣٧، سورة آل عمران]. ومن هذه السنن سُنَّة الدفع بين الناس أو التدافع: ﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ﴾ [الآية ٢٠، سورة الحج]، ﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ ﴾ [الآية ٢٥١، سورة البقرة]، وسُنة الاختلاف والتعدد والتنوع ﴿وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾ [الآية ١١٨، سورة هود]. ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ﴾ [الآية ٢٢، سورة الروم]، والسُّنة التى تقول: ﴿وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [الآية ١٢٨، سورة الأعراف]، وسنة التداول والمداولة: ﴿وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ﴾ [الآية ١٤٠، سورة آل عمران].

(٣) استنباط «الأحكام الشرعية» منه، وهى التى تحكم التوجُّه والسلوك نحو

الظاهرة محل الدراسة. فالباحث أيًّا ما كان يدرس، إذا ما كان هذا الشيء محل الدراسة مما يخلق لديه توجّها ما، فهو مطالب بأن ينظر فى مرجعيته (القرآن الكريم) لكى يضبط توجهه المعنوى والسلوكى منه. فمثلاً يدرس الحرب الأمريكية على فيتنام، فيقرها مبدئيًا ـ ضمن بحثه ـ أو يعترض على مبدئها وكليتها أو على بعض ممارساتها، كل ذلك لابد أن يكون من منطلق «الأحكام الشرعية» التى تحرّم الظلم والعدوان بإطلاق، سواء من المسلم أو من غيره، وسواء على المسلم أو على غيره. وكذلك الدارس للشئون الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفنية.. لابد أن يحتكم فى قضايا الواجب والجائز والمنع إلى مرجعية القرآن، وأن يراجعه بتدبر، ويراجع علماءه ليعرف «حُكم الله سبحانه وتعالى» فى الكليات والجزئيات.

(٤) استنباط «المقاصد الكلية أو العامّة»، وهى الأهداف العليا للشريعة التى تمثل روحها، والتى تضبط التفكير والاستنباط، وتضبط التعامل مع الشريعة نفسها. وهى حفظ النفس والديانة والنسل والعقل والمال أو ما يمتلكه الأفراد. ومن ثم لا يقر فى بحثه سياسة أو نهجًا لدولة أو شخص أو مجتمع ما إذا تعارضت مع هذه المقاصد العليا التى هى بمثابة «حدود الله عز وجل وحرماته» مثل حرمة النفس البشرية ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾ [الآية ١٥١، سورة الأنعام]، ﴿أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الآية ٣٢، سورة المائدة]، وهذا عام لكل نفس. كذا حرّم تغييب العقل أيًّا كانت الوسائل. وهذه الغايات كلية تشتمل على غايات أخرى مضمَّنة، كحفظ سلامة البدن وصحته ومن ثم نظافة البيئة ومكافحة التلوث، وكحفظ العقل من التغرير بألوانه... وهكذا.

ثالثها: هذا التعامل مع القرآن لابد أن تحكمه ضوابط فهم، أهمها:

١ ـ الكتاب نفسه: بمعنى أنه حجة على نفسه، أو أن بعضه حجة على بعض،

بتعبير أدق: أنه لابد من «الجمع بين أدلة ونصوص (آيات) كل مسألة»؛ حتى لا نقع فيما نهى الله سبحانه وتعالى عنه بشدة بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [الآية ٨٥، سورة البقرة]. والجمع بين الآيات يُجلى الفهم، سيما إذا تم حسم مسائل المُحكَم والمتشابه، والعام والخاص، والمطلق والمقيَّد، والناسخ والمنسوخ، فلابد من الوعى بذلك حتى لا يقع الباحث المسلم فى خطأ الفهم والاستدلال.

٢ ـ السُّنَّة: وهى ضابط آخر لفهم القرآن والاستنباط منه لدى الباحث، فهى شارحة مبيِّنة له؛ ذلك لقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [الآية ٦٤، سورة النحل]، ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [الآية ٨٩، سورة النحل]، ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الآية ٤٤، سورة النحل]، ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلاَ تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا ﴾ [الآية ١٠٥، سورة النساء].

٣ ـ اللغة العربية: فالقرآن كتاب عربى مبين، يُعقل بالعربية، لقوله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [الآية ٢، سورة يوسف]، ﴿ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [الآية ٣، سورة فصلت]، ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ [الآية ١٩٥، سورة الشعراء]. وهذا للبيان والتبيين: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [الآية ٤، سورة إبراهيم].

٤ ـ الإجماع: فما أجمعت الأمة أو علماء عصر على فهمه بمعنى، وجب لمن عَلِم به أن يتقيد به ولا يخالفه، وإن جاز له أن يفهم غيره بغير مخالفة المجمع عليه. وهذا ضابط بيان لا ضابط إنشاء (كما هو مبين فى جزئية أصول الفقه).

٥ ـ **المقاصد الشرعية**: بحيث لا يكر الفهم والاستنباط الجديد، الذى يصل إليه الباحث على هذه المقاصد بالبطلان، كالشأن فى الإجماع.

٦ ـ **هذا بالإضافة إلى مجموعة قواعد مهمة فى الفهم استنبطها العلماء منها:**

(أ) التعامل مع القرآن باعتبار أن «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب». وهذا معنى تفعيل القرآن والإفادة من هديه فى كل زمان ومكان، فلا نقف بالآيات عند أسباب أو مناسبات نزولها الخاصة، بل نتعامل مع «اللفظ فى عمومه»؛ وبالتالى تكون كل حالة تشبه السبب الأصلى، أو يمكن إلحاقها بمضمون سبب النزول، داخلةً تحت مظلة النص قطعًا. وقد عبرّوا عن ذلك بجملتين مهمتين: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، «صورة سبب النزول قطعية الدخول فى النص». وهذه القاعدة الثانية تعنى أن كل حالة تمثل «صورة» لسبب نزول الآية، فهى داخلةٌ فى النص، محكومة بحكمه قطعًا.

(ب) ومنها التعامل أيضًا مع القرآن من منطلق أن العبرة ـ فى فهم القرآن والأخذ عنه ومنه ـ بعموم اللفظ لا بالسياق ولا بالسباق ولا باللحاق. وهذهِ يمكن أن تمثل الأدوات التى ينبغى أن نراعيَها عند الرجوع إلى القرآن فى أبحاثنا فى علوم الحياة والإنسان. هذه الأدوات علاوة على دورها فى التمكين من الاستنباط ودورها فى ضبط الفهم، فهى تقوم أيضًا بدور الفاصل عند الاختلاف فى الفهم والاستنباط.

فمثلاً فى قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ﴾ [الآية ٢٥١، سورة البقرة]، قد يفسر البعض «الدفع» على أنه الحرب، معتمدًا على السياق والسباق الذى يقول: ﴿وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلاَ دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [الآية ٢٥١، سورة البقرة]، فيكون الرد بالقاعدة المذكورة من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السياق ولا بالسباق ولا

باللحاق. فيصحّ أن نفهم من لفظها العام معنى أوسع من معنى الحرب الذى دل عليه السياق.

وكذلك يصحّ فهمُ الشافعى لقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الآية ٢، سورة الحشر]، أن الأمر من الله سبحانه وتعالى بالعبرة والاعتبار فيه إشارة إلى شرعية «القياس»؛ كدليل من الأدلة الكلية الشرعية، ولا يؤخذ بدفع ابن حزم أنها نزلت فى سبب متعلق باليهود، لأن القاعدة المذكورة تقول: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

(جـ) التعامل مع القرآن مع إدراك التمييز بين المعنى الأصلى والمعنى التابع: فعبارة «أهل البيت» فى قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [الآية ٣٣، سورة الأحزاب]، قد يحسب البعض أن معناها على ظاهرها المتبادر إلى الذهن: أهل أى بيت أو أهل كل بيت، وليس كذلك. فمعناها على غير المعنى الأصلى لـ «الأهل» ولـ «البيت»، بل هى اصطلاح قرآنى، وإن اختلفوا فى مدلوله: هل هو أهل بيت النبى ﷺ؟ أم أهل بيت إبراهيم، أم أهل بيت الله الحرام (أهل مكة)؟ والخلاصة أن المعنى الأصلى هو الذى يمكن ترجمته ترجمة حرفية دون اختلال فى المعنى، على خلاف المعنى التابع؛ ومن ثم لا يمكن ترجمة «البيت» هنا على house أو home.

(د) <u>إدراك التمييز بين نوعى الاختلاف فى الفهم والاستنباط:</u> بين اختلاف التنوع واختلاف التضاد، فالأول مقبول؛ وفيه قد تكون كل الآراء صحيحة بل قد يمكن الجمع بينها، بينما الثانى واقع بين صحيح وغير صحيح، أو ربما يكون الرأيان غير صحيحين، لكن لا يمكن أن يصح تفسيران متضادان، لقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [الآية ٨٢، سورة النساء].

(هـ) أن يتعامل مع القرآن على مستوى الحرف، فهو منقول بعشر قراءات كلها متواترة، وكلها مضبوطة على مستوى الحرف، ونقصد حروف المبانى، التى نقلت صوتًا وشكلاً وضبطًا بلا خلاف، وقد سبقت الإشارة إليها.

(و) أن يتعامل مع القرآن الكريم على أساس أنه كتاب إعجاز، وليس كتابًا عاديًا، فكل ما فيه معجِز: لفظه ومعانيه، وترتيبه وعباراته، وكلماته وحروفه، ونبوءاته وقواعده المحكمة، وهذا متصل بمعنى هدايته، فهو خارج دائرة الإمكان أو الاستطاعة البشرية، ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الآية ٨٨، سورة الإسراء].

وأغلب هذا يأتى بالتأمل والتدبُّر، ومراجعة القرآن التارة والأخرى، ووصله بالسُّنَّة، والنظر فى الدلالات (راجع نظرية الدلالة فى أصول الفقه). وهذه القواعد تحتاج من الباحث ـ بعد إدراكها ـ أن يتمرن ويتمرس فيها حتى تصير جزءًا من عقليته ونظره المباشر فى القرآن. وهذا الأمر تتولد عنه آثار وثمار عظيمة ومهمة؛ منها التقيد بأحكام الله سبحانه وتعالى فى البحث وغيره، ومنها تصحيح الاعتقاد، ومنها الرجوع عند الخلاف إلى مرجعية حاكمة فاصلة، ومنها معرفة آليات الدعوة.

هذه مفاتيح من تملَّكها وجوَّد فيها بالالتزام والملازمة بحيث صارت منهجًا له، يمكنه أن يتعامل مع القرآن تعاملاً صحيحًا، لا يجعله مقصورًا على ألفاظه ونصوصه دون معانيه ومراميه، ولا يقف به عند قيود التفسير، ولا يخرج به عن إطار القرآن أو عن مراد الله سبحانه وتعالى منه، ولا يشط به خارج السقف الموضوع. وأثناء هذا التعامل، فإن الباحث يُعمِّق معرفته بالقرآن نفسه، ويُعمق معرفته وخبرته بالعلوم المتصلة به كعلوم العربية والقراءات والتفسير والسُّنة، وغيرها. وليس مطلوبًا منه أن يتخصص أو يَعْلَم علم المتخصص فى كلٍّ، بل العلم المجمل بها ثم التمحيص لكل مسألة. وبالله المستعان.

ثانيًا: فى التعامل مع السُّنَّة النبوية

السُّنَّة هى المنسوب إلى رسول الله ﷺ على ما سبق بيانه فى نظرية الحجية، نقلها إلينا صحابة رسول الله ﷺ، ثم التابعون من بعدهم ثم الطبقات التالية، ونحن نعرفهم بأسمائهم، فلكل منهم ملف كامل ضمن علم يسمى «علم الرجال»، وعلم يسمى «الجرح والتعديل» يشتمل على قواعد الحُكم على هؤلاء الرجال من جهة الأخلاق وتسمى «العدالة»، فيشترط فى راوى الحديث «الصحيح» أن يكون «عدلاً»، ومن جهة العقلية، وتسمى «الضبط»، فيشترط فى الراوى أن يكون «ضابطًا» أى كفئًا فى الرواية.

وقد حظيت السُّنة باهتمام بالغ من العلماء وطلاب العلم، فجرى عليها تمحيص وتدقيق شديدان على مستويى السند والمتن، فلم يقتصر التوثيق لتصحيح الحديث على النظر فى «الرواية» و«الرواة»، ولكن أيضًا تطرق علماء الحديث وشرّاحه إلى جانب «الدراية»، وهو العناية بالمتن ووزنه على ثوابت الشريعة وأصولها، بحيث لا يُقبل حديث ـ مهما كان سنده ـ يكرّ على أصول الشريعة ومبادئها الثابتة بالبطلان أو الإبطال. وهناك كتب كثيرة لخدمة السُّنة بين كتب التاريخ، وكتب المسانيد، وكتب الصحاح، وكتب الأحاديث الضعيفة، وأخرى خُصِّصت لتتبع «الموضوعات»؛ أى الأحاديث المفتراة على نبى الله ﷺ.

ومن هنا تتبدّى لنا **القضية الأولى** أمام الباحث الاجتماعى حين يقترب من السُّنة؛ وهى قضية التوثيق، وقد تعرضنا لموجز عنها فيما سبق.

فيبدأ الباحث بالنظر فى «السَّند»؛ للتأكد من نسبة القول أو الفعل أو الصفة أو التقرير الوارد، إلى رسول الله ﷺ، وإلا فلا معنى لسائر العملية البحثية التى تعتمد على حديث غير موثَّق. فقد يكون الكلام طيبًا، ولكنه ليس كلام رسول الله ﷺ، ومن الخطأ الشنيع أن نتغاضى عن هذا الأمر؛ حيث شدَّد النبى ﷺ على جُرم وعقوبة نسبة الشىء إليه كذبًا، فجاء فى الحديث المتواتر (**إن كذبًا على ليس ككذِب على أحد، من كذب على متعمِّدًا فليتبوَّأ مقعده من النار**)[1].

والنظر فى السَّند لم يعد من مهام طلبة العلم أو الباحث العادى اليوم، فكيفية

(١) ١٠٥٢، كتاب الجنائز، باب ٣٣ (فتح البارى ـ البخارى ـ أ).

الرجوع إلى الكتب المعتبرة مهمة أهل علم الحديث المتخصصين، والباحث يراجعهم فى صحة السند أو حسنه أو ضعفه. وهم يختلفون فى موقفهم من بعض الأحاديث، ويجمعون فى الموقف من بعضها الآخر، لكن بصفة عامة يشار إلى بعض الحقائق:

- كلّ الصحابة ثقات بلا خلاف بين أهل السُّنَّة. والتابعون ثلاث طبقات: كبار التابعين وهم ملحقون بالصحابة: أى ثقات، وأواسط التابعين والأصل فيهم الثقة ما لم يرد قول لإمام من أئمة الحديث والجرح بتضعيفه أو تجريحه، وصغار التابعين لا يوثقون إلا بشهادات أئمة الحديث.
- كل ما وَرَدَ فى البخارى صحيح، تلقته جماهير الأمة وعلماؤها بالقبول، حتى قال بعضهم هو أصح الكتب بعد كتاب الله عز وجل.
- أغلب ما ورد فى صحيح مسلم صحيح، فيما عدا ما يُسمى بغرائب مسلم، وهى أحاديث قليلة العدد جدًّا، سندها صحيح ومتنها قد يكون فيه إبهام أو تدليس (تدخُّل من الراوى فى متن الرسول ﷺ) وهى من القلة بحيث لا تذكر.
- أقوى الأحاديث صحة ما اتفق عليه الشيخان (البخارى ومسلم) يليه ما انفرد به البخارى ثم ما انفرد به مسلم.
- بعد هذين الكتابين تأتى كتب السُّنن الأربعة الأولى، ويقال فيما رووه معًا (رواه أصحاب السنن): سنن أبى داود، سنن ابن ماجه، سنن النسائى، سنن الترمذى، وفيها روايات ضعيفة، ولكن كمًّا كبيرًا جدًّا منها ـ مع الاحتياط ـ يميل إلى الصحة والحُسن، وتضم إلى الكتابين السابقين لتعرف جميعًا بالكتب الستة (فيقال: رواه الستة أى الشيخان والأربعة).
- يلى هؤلاء مسند أحمد وموطأ مالك. ثم يلى ذلك سنن الدَّارَمى والدَّارَ قَطنى وصحيح ابن حِبَّان، وصحيح ابن أبى شيبة وغيرها... والكتب الأخيرة يميل أهل الحديث إلى تضعيفها، وإن كانت بها روايات صحيحة ومهمة ومشهورة كثيرة أيضًا.

ثم على الباحث بعد ذلك ـ كخطوة ثانية ـ أن يُكمل ذلك بالنظر فى المتن؛ لتأكيد الخطوة الأولى، وكلاهما تقعان ضمن قضية التوثيق.

القضية الثانية قضية فهم متن الحديث ـ بعد توثيقه ـ قبل الاستنباط منه فى مضامين ومنهجيات البحث العلمى الاجتماعى. ويُستعان فى فهم المتن بالرجوع لأهم كتب الشروح المشهورة، والتى صارت اليوم متوافرة مثل سائر كتب التفسير والفقه وعامة كتب التراث عن طريق شبكة المعلومات. ولا يعنى الإرشاد إلى هذه الكتب الشارحة للحديث أنها مراجع نهائية تغنى عن التدبر الذاتى، فالفهم لا يزال قابلاً لمزيد من التعميق، ولا يزال ـ وسيبقى ـ الباب مفتوحًا لننهل من السُّنَّة الكثير والكثير مما لم يكن مطروحًا من قبل، سيما مع ارتفاع «السقف المعرفى» وتقدم المعارف الكونية والحياتية كل يوم.

أما القضية الثالثة؛ وهى الخاصة بالاستنباط والاستفادة المعرفية والبحثية من السُّنّة، فهى تحتاج إلى مَلكة مهمة يمكن اكتسابها، ومن الضرورى اكتسابها؛ ألا وهى: ملكة «الفهم الكلى للشريعة الإسلامية».

هذا الفهم قد يكون أكثر جلاءً فى أذهان البعض عنه لدى غيرهم، وجلاؤه أو وضوحه يزداد بازدياد مدى المعرفة بتفاصيل الشريعة، والعلاقات البينية فى منظومتها، ومدى إدراك الباحث (أو المجتهد) للآثار المترتبة على هذه الرؤية الكلية. وكلما كان الباحث أكثر اطّلاعًا وتعلُّمًا للشريعة، كانت هذه الرؤية أعمق لديه كنظرية حاكمة لذهنيته ولعملياته البحثية.

هذا الفهم ينقل إلى فقه «المآلات»، وفقه «المقاصد الشرعية» وفقه «العلل والمناطات»، وهى كلها مساعدات للفهم وللاستنباط الجيد. وقد كان هذا «المكون النظرى» السابق على مطالعة الحديث سببًا فى الاختلافات الفقهية حتى بين الأئمة كمالك والشافعى[1]. بل إن أمر الخلاف كان واردًا ـ وظلال النبوة وارفة على صحابة رسول الله ﷺ. وحديث (**لا يصلين أحدكم العصر إلا فى بنى قريظة**)[2] المشهور يقف شاهدًا على عقليتين أقرَّ رسول الله ﷺ كلاً منهما: عقلية الالتزام بظاهر النص، وعقلية النظر فى العلة والمقصد ومراد الشارع. ولا إشكال إذا توافق ظاهر النص مع علته ومع مقصده، لكن حين

(١) وهذا يفسِّر ما وقع بين مالك والشافعى فى مسألة ركعتى تحية المسجد والإمام قائم يخطب يوم الجمعة (حديث سليك الغطفانى) الذى سبق التعرض له. سبق تخريجه ص ١٠٢.

(٢) سبق تخريجه ص ١٢٤.

٤ ـ أن القرآن كتاب هداية؛ ومن ثم هو الأقرب ـ غالبًا ـ لاستنباط المبادئ العامة والسُّنن الإلهية والقيم والقواعد الكلية. أما السُّنَّة فهى تطبيق لهذه القواعد والمبادئ والقيم. ومن ثم، يمكن القول إن الكتاب مطلق؛ أى متحرر من قيود الزمان والمكان والأحوال والأشخاص والأوضاع، أما السُّنة فهى نسبية؛ أى إن الواقع جزء منها. ومن هنا، ينبغى فى التعامل مع السُّنة عند التنظير ـ استخراج النظرية بعد التتبع ـ أن نجرّد تنظيرها من واقعها؛ حتى تكون أيضًا مطلقة هى الأخرى.

مثال تطبيقى للتعامل مع الأصلين:

والخطوات الثلاث فى التعامل مع الأصلين (الكتاب والسُّنَّة) نضرب عليها مثلاً بقضية «المرأة» المثارة حاليًا، فلكى يعالجها الباحث المسلم من منظور إسلامى، فعليه الجمع بين المصدرين الأصيلين، فيتتبع الآيات والأحاديث كخطوة أولى، يجمعها ويتدبرها ويراجعها على أهل العلم من السابقين واللاحقين تثبتًا وفهما وتعميقًا.

ثم تأتى الخطوة الثانية (الاستنباط)، وهى الخطوة الوعرة التى تحتاج إلى اجتهاد ذهنى وإعمال فكر، وربط بين الجزئيات، ومراجعة للكليات، وموازنة بين المفترقات، ومراجحة بين المتخالفات.

■ فالآية الأولى من سورة النساء تدل على أن الرجل والمرأة خلقهما الله عز وجل: ﴿مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الآية ٦، سورة الزمر]. فالأصل واحد، وكل منهما زوج للآخر، وهذا يعنى أنهما «متكاملان» يكمّل أحدهما الآخر، فيستخرج الباحث من ذلك فكرة «التكامل» النافية «للتقابل التناقضى» أو العدائى.

■ وأيضًا قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنْثَى﴾ [الآية ٣٦، سورة آل عمران]، فنفى «المماثلة» ونفى المماثلة لا يعنى بالضرورة المواجهة أو المعاركة، فقد قال أيضًا: ﴿أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ [الآية ١٩٥، سورة آل عمران]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا

مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ﴾ [الآية ٩٧، سورة النحل].. ففى هذا عدمُ تفرقة. فالقرآن نفى «المماثلة» ونفى كذلك «المفارقة»، فأيهما العام؟ وأيهما الخاص؟ أو أيهما الأصل المطلق؟ وأيهما الاستثناء المقيّد؟ أم أن هناك وصفًا آخر يجمع الأمرين، ولا يحيلهما نقيضين؟ (والجمع بين الدليلين ـ إن أمكن ـ أولى من إهمال أحدهما) ـ قاعدة.

■ نكمل التتبع، فنجد قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَلاَ تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾ [الآية ٣٢، سورة النساء]. فأشار إلى أنه سبحانه وتعالى: فضّل الرجال على النساء، كما فضَّل النساء على الرجال، ولكل نصيب مما اكتسب، ونهى كلاً منهما عن تمنى ما فضَّل به الآخر، وأمرهم بسؤاله سبحانه وتعالى من فضله، وبيَّن لهم أنه سبحانه وتعالى يعلم ما لا يعلمون: ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾ [الآية ٣٢، سورة النساء].

■ وفى آيتين أخريين بيَّن شيئًا مما فضَّل به الرجال، فقال سبحانه وتعالى: ﴿ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾ [الآية ٢٢٨، سورة البقرة]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ﴾ [الآية ٣٤، سورة النساء].

وبالتأمل نجد أن هناك «مساواة»: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [الآية ٢٢٨، سورة البقرة]، ﴿ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ ﴾ [الآية ١٩٥، سورة آل عمران]، ولاً نجد أن هناك «تساويًا» أو «تسوية»، فنفرّقُ بين المساواة والتساوى، لقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَلاَ تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ [الآية ٣٢، سورة النساء]، هذا ما يمكن أن أستنبطه من تتبع القرآن، ثم أجد أن السُّنَّة تؤكده.

فالحديث يقول: (**لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال**)[1]. أى إنه يحرّم الانتقال، والرغبة فى الانتقال، والسعى إلى الانتقال من دائرة النوع إلى الدائرة الأخرى، فيجب ألا يسعَى الرجل إلى أن يكون امرأة أو كالمرأة، وألا تسعَى المرأة للتشبه بالرجل وتسمى بالمترجّلة.

«المساواة دون التسوية» تطرح أن الرجل والمرأة مختلفان، وهما زوجان متكاملان، فلمن تكون الكلمة «عند التعارض»؟ الكلمة تكون لمن منحه الله سبحانه وتعالى القدرة على القيادة وعلى فصل الخطاب. ففى شئون النساء تشهد النساء، وربما لا تقبل شهادة رجال. وفى شئون البيت منح الله سبحانه وتعالى القوامة للرجال على النساء.

أتأمل المميز بينهما، أجد أن المرأة كائن «ضعيف»، الجميع من الرجال والنساء، ومن القدماء والمحدثين ـ اللهم إلا بعض دعاة «الجندر» ـ متفقون على أن المرأة «أضعف» من الرجل، والخلاف بين أهل الفكر وداخل الدعوات والحركات النسائية المهتمة بالمرأة حاليًا ليس فى هذه الحقيقة، إنما فى آثارها، وما «ينبغى أن» يترتب عليها، وهنا يبرز تميُّز الموقف الإسلامى فى قضية المرأة.

من تتبع القرآن والسُّنَّة ـ نجد أن الإسلام لم يمتهن النساء فى أى نص من نصوصه، رغم الافتراءات الكثيرة، إذن هو يؤسس نظرية «الضعف المحترم»، فيما تقوم كل الدعوات الأخرى إما على «تذئيب المرأة»؛ أى دعوتها لتكون ذئبًا بين الذئاب وإخراجها عن طبيعتها التى طبعها الله سبحانه وتعالى عليها، وإما على «عدم احترام ضعفها». وهذا ليس فى الغرب فقط، بل ينطبق أيضًا على الممارسات الموروثة فى كثير من مجتمعات المسلمين، فيما نصوص الكتاب وكلام رسول الله ﷺ وممارساته براء من الاقتراب من مثل هذه الشائنات.

ففى الكتاب: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلاَّ أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ

---

(١) عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: «لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال». ٤٧٧٩، كتاب اللباس، باب ٦١ (فتح البارى ـ البخارى ـ أ).

وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلاَّ أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ [الآية ١٩، سورة النساء]، ﴿ وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا ﴾ [الآية ٤، سورة النساء]، ﴿ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلاَّ أَنْ يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ﴾ [الآية ٢٢٩، سورة البقرة]، ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلاَ تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الآية ٢٣١، سورة البقرة]، ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ [الآيتان ٢٣١-٢٣٢، سورة البقرة]، ﴿ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لاَ تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلاَ مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ﴾ [الآية ٢٣٣، سورة البقرة].

﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لاَ تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلاَ يَخْرُجْنَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ... ﴾ [الآية ١، سورة الطلاق]، ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلاَ تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولاَتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ

فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى ﴾ [الآية ٦، سورة الطلاق].

فالضعف المحترم وقوامة الرجل هنا، معناه الترتيب التكاملى الذى تجد مثله بين الرجال أنفسهم، وفيما بين النساء أنفسهن. ففيما بين الرجال حاكم ومحكوم وقائد ومقود وأب وابن، وفيما بين النساء أم وابنة، وأخت أكبر وأخت أصغر.. وهكذا. فهذه كلها ترتيبات تكاملية لضعف الثانى عن الأول، وهو ضعف مكرَّم محترم تتم رعايته، ويتحمل الأول المسئولية فيه.

نظرية المساواة دون التساوى، ونظرية الضعف المحترم، ونظرية الترتيب التكاملى، والتكامل دون الصراع، ونظرية الخصائص والوظائف؛ (أى إن لكلٍ من الطرفين الزوجين خصائصه التى تفرض له أو عليه وظائف معينة)، كل هذه النظريات المتكاملة والمستنبطة من تتبع الديانة (الكتاب والسُّنة)تصير أصلاً.

الخطوة الثالثة هى التفعيل، ومنه ردّ الجزئيات والوقائع المخالفة وإبطالها، ونقصد به ألا أقبل فكرة أو أستخدم تعبيرات فيها إبطال لهذا الأصل (النظرية)، وخاصة الأفكار الوافدة من رؤية كلية مختلفة، والأفكار الراكدة فى مستنقع موروثات ما أنزل الله بها من سلطان، كقولهم: شاوروهن وخالفوهن، وقولهم: المرأة مخلوق ناقص... وهكذا.

فأمام القول الأول يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى ﴾ [الآية ٦، سورة الطلاق]، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلاَدَكُمْ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [الآية ٢٣٣، سورة البقرة].

وأمام القول الثانى يوضح رسول الله ﷺ معنى نقصان عقل المرأة فى نسيان الشهادة، ونقصان دينها فيما يضيعه الحيض والنفاس من الصلوات والصيام. فكيف يتم تعميمها، وقد خصصها رسول الله ﷺ؟ كيف ولا يعمم ما عمَّمه

- تحقيق الصلة بين المسلم ودينه، الصلة العلمية، والصلة العملية، وهذا مراد الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى فى هذا الشأن.
- تحقيق الصلة بين الدين وتراثه من جهة، وبين واقع وأفكار المسلمين اليوم من جهة أخرى، من خلال إعادة قراءة التراث، وتجديده (وليس إصلاحه فهو ليس بفاسد)، ومحاولة تفعيله فى الدراسات والمناهج المعاصرة.
- بناء جيل مسلم جديد يفكر بالإسلام، فى كل شئون الحياة والعلم، ويجدّد النهضة العلمية، ويحقق مراد الله سبحانه وتعالى فى البلاد والعباد، والله ولى ذلك وهو القادر عليه.

ثالثا: فى التعامل مع أصول الفقه

كما سبق أن أشرنا، فإن علم «أصول الفقه» يمكن أن يُنظر إليه باعتبارات مختلفة: فهو علم، وهو عملية فكرية منهجية، وهو أداة فى علوم أخرى، كما يمكن الاستفادة منه بالتأمل فى مكوناته نفسها؛ من تعريفه، ومن نظرياته، ومن آليات التفكير فى تكوينه عبر تاريخ ظهوره واستوائه، على النحو الذى تقدم.

إن علم «أصول الفقه» يقدم للباحث الاجتماعى طريقة لمنهجية التفكير العلمى. فأى باحث لابد عليه - إبّان بحثه - أن يقوم بعدة عمليات أو خطوات: أن يحدد مصادر البحث (الدلائل)، وأن يحدد مقترب البحث (الكيفية) أو النظرية التى يتبناها، وأن يحدد أدوات البحث، أدوات لكل العمليات البحثية: يحلل، يستنبط، يستدل، يستقرى... إلخ، وأن يحدد الشروط اللازمة لإجراء البحث وكل هذه تختلف من علم لآخر فى جزئياتها وإن اتفقت فى كلياتها.

ومصادر البحث متعدد المستويات والأشكال؛ منها العلوم السابقة أو العلوم الخادمة التى تساعد فى بناء قضية العلم الذى يدرسه، فالعلوم الاجتماعية والإنسانية متداخلة متساندة، ولا غناء لبعضها عن البعض الآخر. ومنها الجماعة البحثية أو العلمية، وهى التى يتحدد فيها ما يستمده الباحث من معلومات وروافد هذا العلم، ونظرياته ومقترباته التى يتم تطويرها.

أو فى فهم دلالته. والباحث الاجتماعى الذى يريد أن يفسر واقعة ما أو واقعًا ما، لابد أن يميز بين المكونات المؤكدة للواقعة والمكونات محل الشك، ومن ثم يبنى تفسيره الأساس على المؤكد دون الظنى، ويبنى استشرافه لمستقبل الواقعة ومآلاتها على نفس الأساس، وإلا صارت مجرد تكهنات وميول نفس.

- وفى هذا يمكن أن نستفيد من آلية «الإجماع» التى أرساها علم أصول الفقه، وهى مطلوبة فى كل العلوم. فبدون الإجماع تكون كل الأمور ظنية أو حمّالة أوجه، كما يقولون. فالإجماع فكرة قد تكون مهمة جدًّا خاصة فى «أخلاقيات العلوم الحديثة»، فمع تفشى السوفسطانية والغنوصية التى هى من أركان ما يسمى بـ «ما بعد الحداثة»، والنسبية المطلقة التى تدعو للخروج على الأخلاق العلمية، وإعطاء تقريرات فى العلم تكون عكس ما هو ماثل بشكل ديماجوجى، فى هذه الأحوال لابد من ضابط.

هذا الضابط سماه الأصوليون «الإجماع»، ويمكن أن يُسمَّى فى كل علم باسم مختلف: «الأخلاق العلمية»، «ما استقرت عليه الجماعة البحثية»، «الشائع فى الجماعة العلمية»... وهذا يمثل المطلق و«الثابت» فى كل علم، ويعد أرضية أساسية ومظلة مشتركة لأهل العلم: علمائه وطلابه.

- التميز بين أنواع الأدلة ومستوياتها ودرجاتها، وعدم الاحتجاج بدليل على دليل أقوى ثبوتًا ودلالة. وذات الأمر فى البحث الاجتماعى النظرى، فلا يحتج على مسألة نظرية بآراء غير ثابتة أو بنصوص مشوشة الدلالة أو متعددة التأويلات. وكذلك فى المسائل العملية (الإمبريقية) تُقدم الدلائل الأثبت فى تكوين الظاهرة وتفسيرها، ويتحرك فى المستوعب منها، ويكبح جماح البتّ فى مسائل متوهمة أو هناك ما يعارضها واقعيًّا معارضة حقيقية.

- وهنا يقدم علم أصول الفقه للباحث آلية مهمة تسمى «فك التعارض» و«الترجيح» بين المتعارضات تعارضًا ظاهريًّا، وهى فى حالة الباحث الاجتماعى توجّهه لإعادة قراءة النصوص المتعارضة، أو إعادة رصد الظاهرة المستجدة، أو إعادة النظر فى القاعدة السابقة والفرضية المطروحة. فإما أن يرجح القاعدة (الفرضية)، وإما أن يرجح ما كشفت عنه الظاهرة المستجدة

بما يشكك فى مصداقية الفرضية... وإما أن يمكنه الجمع بين الأمرين حين يكون التعارض لعلة غير أصيلة (عارضة) وهكذا...

■ ومن منهجيات أصول الفقه التى يمكن أن يستفيد منها البحث العلمى مسألة «الإلحاق»، والتى يسميها البعض «القياس»، والأولى أشمل، كما سبق بيانه. والإلحاق يحتاج إلى دراسة معمّقة لتفعيله فى العلوم الاجتماعية، حيث يمكن أن يحقق التراكم العلمى، ويسهم فى توليد المسائل الفرعية على الأصول والإثراء العلمى والتواصل.

والإلحاق يقتضى اعتراف الجماعة العلمية بأصول ثبتت، وقضايا وقع «الإجماع عليها»، ويقتضى الاعتراف بقضايا أخرى (متغيرات) تستجد، ويتم قياس المستجد على القديم وإلحاق الفرع بالأصل. وهذا يتطلب أيضًا دراسة «عملية» الإلحاق وخطواتها فى الكشف عن العلة وتحقيقها وتنقيحها، وإدراك المناط بعمليات السبر والتقسيم، والتى يمكن تطبيقها على الظواهر الواقعية (الإمبريقية) عند استخراج المؤشرات والتحقق منها، وتنقيح هذه المؤشرات حتى تكون فعلاً دالَّة على المتغير (الظاهرة) فى الحالات المختلفة.

إن هذه الطريقة أولى بالرعاية؛ حتى تمكن للعلوم الاجتماعية من أن تكون لها أصول وفروع، وعمليات بناء وتشييد، كما جرى على الفقه الإسلامى حتى صار كيانًا مشيدًا وبنيانًا متينًا.

فمثلاً «النظام الديمقراطى» له مؤشرات ثابتة تمثل «أصوله»، فإذا كان ثم قاعدة فى العلوم السياسية أجمعت عليها الدراسات (أن النظام الديمقراطى أميل إلى الاستقرار الداخلى والمسالمة فى الخارج) مثلاً، فإنه فى حالة ظهور نظام ديمقراطى فى دولة ما، سيُحكم أو يُقرر أنه سيكون أميل للاستقرار والمسالمة، لكن لابد من التحقق من «ديمقراطية» هذا النظام، وهذا ما تقدمه أدوات تحقيق وتنقيح المناط فى نظرية الإلحاق.

وكل ذلك يسمى ـ فى نظرة الأصوليين ـ عمليات اجتهادية، قابلة للإصابة وقابلة للخطأ، وتنتهى بالخلاصة أو النتائج (نتائج البحث Conclusions)، والتى

تسمى عند الأصولى «الحكم» (وهو جملة عامة غير نازلة على واقع) أو «الفتوى» (حين تتعلق بواقعة محددة).

وهذا العرض لأصول الفقه وإمكانياتها فى إفادة العلوم الاجتماعية لا يقدم قالبًا جامدًا، بل هو معين يمكن أن يستفاد منه مع إمكان الزيادة والإنقاص والتغيير، بطرائق منهجية مختلفة. هذه إطلالة أو نظرة عامة، لعلنا نستفيد منها، وهى لا تمنع من أن تكون هناك الاستفادة العكسية؛ أى من العلوم الاجتماعية لأصول الفقه، سيما فى مسألة إدراك الواقع كجزء من نظرية الإفتاء.

رابعًا: قراءة فى نص تراثى: مداخل منهاجية ومحاولة تطبيقية

١ـ مقدمة:

إن حسن فهم التراث تمثل خطوة أساسية لقضية التعامل مع هذا التراث، بما فى ذلك القبول لبعض مناحيه والرفض لبعض آخر. والحاصل أن أمامنا كُتبًا ونصوصًا تشتمل على نتاج فكرى ضخم؛ ضخم فى مداياته الزمنية والمكانية، وفى العمق الفلسفى والمنهجى الذى قدمه، وفى المضمون الهائل (ملايين المسائل فى العلم الواحد) الذى استوعبه، كل ذلك عُرف بالتراث الإسلامى.

والواقع أن مفهوم «التراث» يطلق على كل ما أُنتج قبل مائة عام من وقتنا هذا. ورغم ذلك، فإن آخر من كتب بالطريقة التراثية القديمة (التى نجدها فى أمهات الكتب الفقهية) وشاعت مؤلفاته هو العلامة البيجورى فى حواشيه وشروحه المتعددة على الكتب المختلفة. ولو نظرنا فى الفترة التى سبقت مؤلفات البيجورى، لوجدنا أنفسنا أمام تراث كبير حجمه الزمانى يغطى أكثر من عشرة قرون (منذ فترة تدوين العلوم أواخر القرن الأول الهجرى، ويمتد حتى عهد غير بعيد)، ويتسع مداه المكانى بشكل كبير؛ حيث تتعدد منابعه من الأندلس إلى الهندوراسيا، ومن شمالى إفريقيا إلى جنوبيها. كما نجد هذا التراث متشعب الجوانب؛ حيث تطرقت مؤلفاته إلى حقول وفنون مختلفة وعلوم متعددة، بل إنه يتشعب فى كل فن بمدارسه ومذاهبه المختلفة، متناولاً مختلف أنماط تفكير الناس؛

فهناك مساحة ضخمة من النتاج الفكرى الذى أينعته قرائح المسلمين. ونحن هنا بصدد محاولةٍ لالتماس مفاتيح هذا النتاج، التى من خلالها يمكن قراءة وفهم النص التراثى.

إن التأمل فى مشكلة التعامل مع النص التراثى المكتوب يأخذ باطِّراد إلى نتيجة مفادها: أن القارئ المعاصر قد فَقَدَ التصور الكلى الذى كان شائعًا لدى مؤلفى كتب التراث عبر الزمان والمكان. وعلى ذلك، فمن الممكن أن نقول إن الفهم الواعى للتراث الذى يمكننا من الإكمال والاستنباط/ أو القبول والرفض/ أو التمييز والاختيار أمام هذا التراث؛ هذا الفهم يتطلب إدراك التصورات الكلية التى كانت قائمةً فى أذهانهم، وحاكمةً عليها، حتى شاعت (هذه التصورات) وكأنها مسلمات. وبالتالى، فإن فقْد هذه التصورات أو عدم استيعاب المعاصرين واستحضارهم لها عند قراءة التراث، يجعل خيرًا كثيرًا يفوتنا، وفهمًا دقيقًا يعوّزنا.

هناك أيضاً نقطة أخرى مرتبطة بهذه التصورات، ألا وهى قضية «النظريات الحاكمة» التى حكمتْ الذهنَ المسلم عند إنشاء تلك العلوم، أو التى تفاعل معها العقل التراثى عندما دوَّن هذه العلوم. هذه النظريات الحاكمة عادةً لا نجدها مسطورة بشكل صريح فى الكتب التى بين أيدينا، بل نجد عناصرها فى الكتب موزعة بين عصورها، وموزعة أيضًا بين المذاهب والأشخاص والعلماء والفقهاء الذين قاموا بتأليف كل ذلك.

وعلماء المسلمين المحدثون (منذ أكثر من خمسين سنة) يحاولون فى بعض العلوم ـ وخاصةً منها العلوم الفقهية وبعض علوم العربية ـ أن يستنبطوا مثل هذه النظريات الكلية الحاكمة، وأن يعدّوا الرسائل العلمية فيها، سواء لدرجة الماجستير أو الدكتوراه، وقد قطع الكثيرون منهم فى ذلك شوطاً كبيرًا. فلقد كتبوا فى نظرية المِلْكية، ونظرية المال، ونظرية الحق، ونظرية العقد، ونظرية الضمان، وفى نظرية المسئولية، وهكذا... كتبوا فى هذا كثيرًا، ولكن الأمر لم يسِر فى كل العلوم مسيرته فى الفقه. كما أنه أيضًا لم يسِر بصورة منتظمة، أو على درجة واحدة من الإتقان ومن العمق. فأصبح لدينا اليوم نظريات أمكن

لها إدراك عمق التفكير التراثى، ونظريات أخرى مازلنا فى بدايتها. فنظرية العقد ـ مثلاً ـ فى الفقه الإسلامى نضجت بما فيه الكفاية، وبما يمكِّن من أن نستعملها كمفتاح نستطيع من خلاله إدراك كثير من عناصر العقود فى الفقه الإسلامى، بل وفى غيره من النظم القانونية.

وبالإضافة إلى القصور المعاصر فى الإلمام بقضيتى «التصورات الكلية» و«النظريات الكلية الحاكمة» ـ مما يجعل الإنسان غير قادر على الاتصال بالتراث بالشكل المرجو ـ تبرز قضية «المصطلحات»؛ فلكل علم ومذهب مصطلحات دقيقة، إذا ما فَقَدَها القارئ المعاصر أو طالب العلم الباحث؛ فإنه لا يدرك الكثير مما بين يديه. ويقف هذا حجر عثرة أمام الفهم العميق والمتأنى لتراثنا الإسلامى.

والقضية الرابعة التى ينبغى على الباحث فى التراث فهمها هى «قضية العلوم الخادمة». فكل علم من هذه العلوم كان يعتمد على «بُنية فكرية»، هى عبارة عما حصَّله العالِم من درْس فى مختلف العلوم. فالذى كَتَبَ فى الفقه درسَ قبلُ فى المنطق، ودرسَ فى علم الكَلام، وفَقِهَ قبل ذلك فيما يُسمى بعلم الوضع، ودَرَسَ علوم العربية بالإضافة إلى الأصول. وهكذا نجد أن علومًا كثيرة كوَّنت لديه النسيج الفكرى والبنية الذهنية؛ فراح ـ وهو يتكلم فى الفقه ـ يتكلم بهذه الأداة التى تولدت لديه من تفاعل هذه الحقول المختلفة فى ذهنه.

ونحن ـ مثلاً اليوم ـ عندما نريد أن نعادل شهادات الكليات، فإنه لابد من معرفة كمِّ العلوم التى درسها الطالب، وعدد ساعات الدراسة، وكمِّ المعلومات التى تلقاها الطالب فى هذه الساعات؛ حتى يمكن تحديد ما إذا كان مساويًا لما تلقاه الطالب الآخر فى الجامعة التى يتقدم إليها. فكمُّ الساعات التى تلقاها الفقيه قديماً كانت تشتمل على علوم كثيرة، قد تغيب عن كثير من المطلعين.

وهذا هو الذى أثر فى إنشاء العبارة والصياغة وكتابة العلم بالأساليب التى نرى التراث عليها. فلما كتبَ الفقه رأيناه وكأنه مستبطنٌ للمنطق، مستبطنٌ لما عليه علماء الكلام من المفاهيم، مستبطنٌ لما عليه علماء الحكمة العالية، مستبطنٌ لما كان عليه كل علماء الأصول. وهكذا فى كل فن وكل علم، عندما كان

صاحبه يصوغه فإنه يفعل ذلك متأثرًا بما تلقاه من درس فى حياته العلمية. فكانت العلوم بعضها يخدم بعضًا، فتكوّن نسيجًا واحدًا وبنية فكرية واحدة. هذا الأمر يجب أن يكون أساسًا ومنطلقًا لدى الباحث والقارئ فى الأصول حتى يمكننا أن نُكمل المسيرة.

هناك نقطة خامسة تتعلق بقراءتنا للتراث، ألا وهى الصياغة اللغوية والمنطقية، والتى تحتم علينا أن ندرك «فلسفة اللغة» وعلاقاتها بما فى الأذهان وما فى الأعيان. هذه الصياغات لابد علينا أن نتوقف عندها كثيرًا ونعيها بطريقة أساسية؛ حتى تصبح مفتاحًا لنا لقراءة التراث كله بكافة تشعباته وكافة أنواعه.

هذه هى الخمسة متطلبات لقراءة التراث، والتى سنفصل فى كل واحدة منها فى إطار النقاط التالية بإذن الله تعالى. ونرجو الله عز وجل أن يعيننا على إلقاء بعض الضوء عليها وحواليها. ولست أدعى أن هذه المحاور هى فقط التى نحتاجها لفك شفرة التراث، ولكنها ـ على كل حال ـ هى أهم المحاور والمفاتيح الرئيسية لفهم التراث. كما تجدر الإشارة إلى أن الاتصال بالتراث يأتى على درجات ومستويات مختلفة، ونحن الآن بصدد التعامل مع المستوى الأول منه. ولكننا إن أردنا التقدم خطوة إلى الأمام، فعلينا أن نعالج هذه الموضوعات بمستوى آخر. والمستويات منها المبتدئ، ومنها المتوسط، ومنها ما هو منتهٍ بالإجمال، لكنها فى الحقيقة كثيرة لا تنتهى، كأنها من الكم المتصل وليس بالكم المنفصل.

على كل حال، فلقد وقع الاختيار على قطعة من مؤلَّف تراثى أَلَّفه صاحبه فى القرن السابع الهجرى، وهو الإمام النووى. والإمام النووى كان فقيهًا ومحدثًا ومفسِّرًا وأصوليًّا، وهو عمدة فى المذهب الشافعى، وله كتاب صار هو الكتاب الأهم فى فقه الشافعية من بعده، قام فيه بما رأى أنه واجب عليه فى وقته، أو واجب الوقت، فلخَّص الفقه الشافعى، ولخّص مسيرة الفقه كلها فى كتابه هذا المسمَّى بـ «منهاج الطالبين وعمدة المفتين»، وعادةً يُطلق عليه اختصارًا «المنهاج». وحتى ندرك شيئًا سريعًا من طبيعة هذا الكتاب، فعلينا أولاً أن نتعرض لمسيرة المذهب الشافعى من بدايته وحتى ظهور الإمام النووى.

بدايةً، نعلم أن الإمام الشافعى ـ بعد رحلته إلى الحجاز وإلى اليمن وإلى العراق ـ استقر به المقام فى مصر وبها مات، حيث يوجد ضريحه فى الحى المشهور باسمه فى القاهرة. ولما حلَّ الإمام الشافعى بمصر كان له تلامذة، منهم البويطى، ومنهم الربيع المرادى، ومنهم الربيع الجيزى، تلقوا عنه العلم وكتبوا ما أملاه. وبالتالى صارت كُتب الشافعى حُجة فى مذهبه، وتلا هؤلاء علماء آخرون خدموا المذهب الشافعى، وخدموا هذه الكتب. وهذا من جملة مذاهب المجتهدين الموجودة التى وصلت إلى مائة مذهب، إلا أن أربعة منها هى التى نالت من الشهرة والخدمة ما لم تنله مذاهب أخرى، وهى مذاهب الحنفية والمالكية والشافعية ومذهب الحنابلة.

ولما ألَّف الإمام الشافعى كتبه وشاعت فى أوساط الناس قام أصحابه وتلاميذه بخدمة المذهب ونشرِه والتدليل عليه، لدرجة أن المزنى جمع كل ما قاله الإمام الشافعى، ولخّصه فى صورة مسائل متتالية، وسمى هذا الكتاب «مختصر المزنى».

ثم جاء الإمام البيهقى فجعل كل مسألة من تلك المسائل فى كتاب «المزنى» عنوانًا كبيرًا لباب من أبواب كتاب كبير، وضعه وأسماه بـ «السنن الكبرى». يأتى فيه بالعنوان «المشتمل على الحكم» ثم يأتى بعده بالأحاديث التى تعد دليلاً عنده على هذا الحكم الذى ذهب إليه الإمام؛ حتى قيل إن الشافعى له المِنَّة على كل الشافعية «تابعى المذهب الشافعى» إلى يوم القيامة إلا البيهقى، فله مِنة على الشافعى؛ حيث أظهر أدلة الشافعى على مسائله فى هذا السفر الأعظم المسمَّى بالسُّنن الكبرى.

استمر هذا العطاء لعلماء الشافعية جيلاً بعد جيل، وقرنًا بعد قرن، حتى وصلنا إلى القرن الخامس لنجد الإمام أبا المعالى الجوينى الذى ألف كتابًا عظيمًا فى الفقه الشافعى سماه بـ «نهاية المطلب فى معرفة المذهب»، ثم يأتى تلميذه الإمام أبو حامد الغزالى ليؤلف كتابًا هذَّب فيه كتاب أستاذه وسماه «البسيط»، واختُصر «البسيط» فى «الوجيز» واختُصر الأخير فى «الخلاصة». وأصبحت هذه الكتب للجوينى وتلميذه هى الكتب التى اعتُمدت لنقل هذا المذهب جيلاً

بعد جيل إلى أن أتى الإمام الرافعى والإمام النووى وهما من أهل القرن السابع الهجرى. فألف الرافعى كتابًا رائعًا سماه «فتح العزيز فى شرح كتاب الوجيز للغزالى»، وألف بعد ذلك كتابًا سماه «المحرّر».

وجاء الإمام النووى إلى كتاب «المحرر» والذى يعد تلخيصًا للمذهب، ولخصه فى الكتاب الذى بين أيدينا «المنهاج». ثم جاء الجلال المحلى (جلال الدين المحلى) وشرحَ المنهاج. هنا ظهر فارق كبير بين الكتاب الذى يدرّس وبين الكتاب الذى يعد من أمهات المذهب. فهناك كتب كثيرة جيدة وفيها من العلم ما الله به عليم، ولكنها رغم ذلك لا تصلح للدرس. فالدراسة تحتاج إلى أمر محدد يستطيع فيه الأستاذ أن يدير العملية التعليمية مع طلبته؛ كتابٍ واضح محدد له بداية وله نهاية، وله مصطلحه الخاص بغير تشعب، فالتشعب قد يجعل الطالب والأستاذ يقضيان الأزمان المديدة دون أن يصلا إلى شيء.

فكان المنهاج كتابًا مدرسيًّا؛ لذا كثرت عليه الشروح حتى وصلت إلى أكثر من ستين شرحًا، كان أكثرها شيوعًا شرح الجلال المحلى. وكان كل أستاذ - يشرح الجلال المحلى - يضع مذكرة تعين الطالب على الفهم؛ لذا فالمنهاج نسميه «المتن»، وكتاب الجلال نسميه «الشرح»، أما المذكرات فنسميها «الحاشية». وعلى ذلك فلقد كثر شرحُ الشرح، فأصبحت لدينا حواشٍ عظيمة مثل: حاشية القليوبى، وحاشية الشيخ عميرة، وكانا من علماء الأزهر الشافعية الذين درّسوا هذا الكتاب.

ولننطلق - فى محاولتنا تبين الطريق إلى التراث - من عبارة ذكرها المتن نقرأها أولاً، ثم نرى مدى فهمنا المباشر لها، ثم حال هذا الفهم إذا ما نحن وعينا واستوعبنا التصورات الكلية، والنظريات الضابطة الحاكمة، والمصطلحات والتعريفات، وكذلك العلوم الخادمة، والصياغة اللغوية المنطقية؛ حيث إن إدراك هذه الخلفية يمكّننا من فهم شفرة هذا النص التراثى (وقس عليه سائر النصوص) بما يجعلنا نتعامل معه بصورة أجدى وأجود.

وقبل عرض هذه العبارة يجدر بنا أن ننتبه إلى قضية القراءة؛ حيث يختلف الوضع عند قراءته قراءة صحيحة عن قراءته قراءة غير صحيحة.

ولنرَ ما يقول(١):

«كتاب البيع، أخره عن العبادات؛ لأنها أفضل الأعمال؛ ولأن الاضطرار إليها أكثر؛ ولقلة أفراد فاعله. ولفظه فى الأصل مصدر؛ ولذا أفرده، وإن كان تحته أنواع، ثم صار اسمًا لما فيه مقابلة على ما سيأتى. ثم إن أُريد به أحد شقى العقد الذى يُسمى من يأتى به بائعًا، فيعرف بأنه تمليك بعوض على وجه مخصوص، ويقابله الشراء الذى هو الشِّق الآخر الذى يسمى من يأتى به مشتريًا، ويعرف بأنه تملك بعوض كذلك. ويجوز إطلاق اسم البائع على المشترى وعكسه اعتبارًا، والتعبير بالتمليك والتملك بالنظر للمعنى الشرعى كما سيأتى.

وإن أريد به المركَّب من الشقين معًا؛ بمعنى العلقة الحاصلة من الشقين التى ترد عليها الإجازة والفسخ، فيقال له لغةً: مقابلة شىء بشىء على وجه المعاوضة، فيدخل فيه ما لا يصح تملكه كالاختصاص، وما لو لم تكن صيغة كالمعاطاة، وخرج بوجه المعاوضة نحو السلام. وشرعًا: عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين أو منفعة على التأبيد لا على وجه القربى. وأركانه ثلاثة: عاقد، ومعقود عليه، وصيغة. وهى فى الحقيقة ستة أركان كما سيأتى.

والعقد ـ فى التعريف ـ جنس وشأنه الإدخال. لكن إذا كان بينه وبين فصله عموم من وجه يخرج بكل منهما ما دخل فى عموم الآخر. ولذلك قالوا: خرج بالعقد المعاطاة، وبالمعاوضة نحو الهدية، وبالمالية نحو النكاح، وبإفادة ملك العين الإيجارة، وبغير وجه القربى القرضٍ. والمراد بالمنفعة بيع نحو حق الممر. والتقييد بالتأبيد فيه لإخراج الإيجارة أيضاً. وإخراج الشىء الواحد بقيدين غير معيب.

وهذا التعريف أولى من التعريف بأنه مقابلة مال بمال على وجهٍ مخصوص لما لا يخفى [كأن الكل يدرك إدراكًا عميقًا بما لا يخفى على أحد من الناس].

ثم البيع منحصر فى خمسة أطراف: الأول فى صحته وفساده. والثانى فى جوازه ولزومه. والثالث فى حُكمه قبل القبض وبعده. والرابع فى الألفاظ

(١) لم نرغب فى ضبط وتشكيل النص ـ على نحو ما أراد الشيخ ـ ليوضح أخطاء القراءة ممكنة الوقوع؛ ولأن النصوص التراثية فى كتبها الأصلية لا ترد مضبوطة التشكيل (التحرير).

المطلقة. والخامس في التحالف ومعاملة العبيد، وأفضل المكاسب الزراعة ثم الصناعة ثم التجارة على الراجح».

هذا النص الذى أوردناه هو الذى سنحاول أن نفهمه. ولعل الانطباعات حوله قد اختلفت من قارئ لآخر، بل تفاوت إدراكه ووعى معانيه بين القارئين. هذا التفاوت يعود ـ فى الأصل والأغلب ـ إلى تفاوت فى تحصيل التصور الكلى، والعلوم الخادمة، والمصطلحات، والنظريات الحاكمة. ونقدم بيان طرف من ذلك، قبل أن نقف على الأمور الأربعة تفصيلاً.

فالمؤلف التراثى يقول هنا: «**كتاب البيع**». والبيع يسمى فى النحو مصدرًا؛ وذلك لأن النحويين تصوروا جذر الكلمة ومادتها ورأوا التشكيلات المختلفة لها، وسألوا أنفسهم: أين مصدر هذه التشكيلات: بيع، بع، يبيع، بائع، مبيع، مبيعات، بيوع، مبايعة، ابتياع... وهكذا؟ وجدوا أن كل هذه الكلمات ترجع إلى «ب ا ع» أو «ب ى ع»: الباء والألف والعين، أو الباء والياء والعين. وهذا ما قد تعلمناه فى المراحل الأولى عند الكشف عن الكلمة فى القاموس أو المعجم؛ حيث نبحث عن الجذر أو الأصل. رأى البصريون (وهم يمثلون مدرسة في النحو)، أن المصدر «بيع» هو الجذر أو هو مصدر الاشتقاق، ومنه تتولد أو تُشتق باقى الكلمات: باع، يبيع، بائع...

فسموا هذا مصدرًا، والمصدر لدى النحاة يدل على حَدَثٍ، وليس دالاًّ على ذات. والحدث هو الفِعْل لغةً، مثل انتقال الشيء من هنا إلى هناك. هذا الحدث نسميه انتقالاً، وهو المصدر خاليًا من الزمن. أما إذا ارتبط الحدث بزمنٍ فقد استحال الأمر فعلاً؛ مثل: «باع»؛ أى أحدث البيع فى الزمن الماضى، و«يبيع» أى أحدث البيع فى الزمن الحاضر، وهكذا. فهناك مصدر وهو دال على الحدث.

ويثور تساؤل: إن كان الإنسان المحدِث أو الأشياء المحدَثة تتعدد، فهل هذا الحدث يمكن أن يتعدد؟ هنا، وجد النحويون أن الحدث لا يتعدد؛ لأن قضية الانتقال هى قضية واحدة، وقضية الضرب تعبر عن ضرب واحد، لا يتعدد كونه اصطدام جسم بجسم آخر. والاصطدام فى عقل الإنسان واحد؛ أى كينونته

فى عقل الإنسان واحدة. وهنا أسسوا قاعدة فى النحو تعبر عن هذه الحالة الذهنية، هى أن «المصادر لا تجمع». فالمصدر لا جمع له، هذا فى الأصل.

لكن النحويين أثاروا تساؤلاً آخر، مفاده: أليس للتعدد نفسه أنواع؟ فهل هناك نوع من أنواع التعدد التى يمكن أن ندركها فى المصدر، كأن يكون هناك ضرب قوى وضرب ضعيف وضرب متوسط؟ فالاصطدام منه الضرب القوى، ومنه الضعيف؛ لذا رأوا إمكانية جمع المصدر من هذه الجهة، إذا ما تصورنا له أفرادًا مختلفة. فالمصدر هو فى ذاته، غيرُهُ هو فى تصور أفرادٍ له. فالضرب ـ فى ذاته ـ لا يتعدد، ولكن هو ـ من حيث كونه شديدًا ـ غيره من حيث كونه خفيفًا؛ لذا يجوز الجمع إذا ما نُظر من هذه الجهة.

إن التأمل فى هذه الميكانيزمات التى طرحها علماء النحو لفهم الكلمة تدلنا على أن عقليتهم هى من ذلك النوع الذى يمكن أن نطلق عليه «العقلية الفارقة»؛ حيث كانوا يفرِّقون ما بين الأشياء. هذا المنهج الذى يعبر عنه الإنجليز بـ approach. وهم ـ أى النحاة ـ يعبرون عنه بـ «الاعتبار». لو اعتبرنا الحدث فى ذاته، فإنه لا يتعدد. أما لو اعتبرنا صفاته، فإنه يتعدد ويُجمع. و«الاعتبار» هو المدخل الذى يتناول منه المرء مسألته.

ولما كان الأمر كذلك، فيجب علينا أن نعى كيف كان يفكر النحاة بصورة إجمالية، وكذلك كيف كان يفكر «المتكلمون» بصورة إجمالية... وهكذا؛ وذلك حتى نفهم مثل هذه النصوص. هذه الاعتبارات فهمها الشيخ القليوبى عن أساتذته، وتعامل بها مع النصوص، ولم يذكرها فى حاشيته ولا يمكن أن يذكرها؛ لأن هذه الأمور متعددة المجالات: من منطق ونحو وعلم كلام. لذا علينا أن نحصِّل هذا القدر المفتاحى الذى نستطيع أن نفهم به أى نص بعد ذلك.

ولنقرأ من «كتاب البيع» فى «المنهاج»: **«آخِره عن العبادات»**. ماذا يعنى «آخره عن العبادات»؟ هذا يعنى أن البيع من العبادات، فهل هذا فهم صحيح؟ هذا خطأ! لماذا..؟ لأن المعنى الصحيح هو أن الإمام قد أخَّر كتاب البيع عن العبادات. فلقد بدأ بالعبادات: الصلاة، الصوم، الحج، وبعد أن فرغ من الحج تناول كتاب «البيوع». إذًا فـ **«أخَّره عن العبادات»**؛ أى تناوله بعد أن فَرَغَ من

مناقشة وتفصيل العبادات. فلو قُرِئتْ بالمعنى الخاطئ السابق بألف المد(★) ـ مثلما يحدث مع بعض من لا يُدركون اللغة ـ لاختلف المعنى عما أراده المؤلف التراثي.

أما قوله «**لأنها أفضل الأعمال**» فيعنى أن المؤلف بدأ بالأفضل وهى العبادات؛ لأن المرء دائمًا يحب أن يُصدِّر كلامه بأفضل الأشياء. «**ولأن الاضطرار إليها أكثر**»، وهذا أمر طبيعى، فجميع المسلمين محتم عليهم أداء العبادات والقيام بالشعائر من إقامة الصلاة وأداء الصوم وغيرهما إلا المعذورين، ولكن لا يُحتم عليهم البيع والشراء. فليس من الضرورى أن يبيع الإنسان أو يشترى فى حياته؛ لذا كانت بدايته فى مؤلفه بما كان المسلمون أحوج إلى فهمه وإدراكه فى حياتهم، وهو عبادتهم وطقوسهم اليومية.

«**ولقلة أفراد فاعله**»؛ أى إن البيع والشراء مَن يقومون به أقل ممن يقوم بالعبادات. وهنا تتدخل الصياغات اللغوية بما يُحتِّم علينا التوقف عند هذه العبارة وتمحيصها. فيقول: «**ولفظه فى الأصل مصدر**». اللفظ هنا يعود على «البيع»، وهو مصدرٌ مِن «بَاعَ» «يبيعُ»، مصدره بيْعٌ، ويكمل: «**فلذا أفرده**»؛ أى لأنه مصدر فقد أفرده، أى جعله مفردًا، فقال: «بيع» ولم يقل«بيوع». وذلك لأن المصدر دالٌّ على الحدث، والحدث واحدٌ لا يتعدد فى الأصل كما أشرنا؛ فلذا أفرده.

وربما يدفع البعض أنه فى بعض الكتب تُجمع المصادر، فيقال: باب أو كتاب «البيوع». وهنا يرد المؤلف التراثى: «**وإن كان تحته أنواع**»؛ أى إنه من الممكن أن نقول: «بيوعًا» لا باعتبار أنه حدثٌ، بل باعتبار أن تحته أنواعًا؛ أى أنواع البيع. أما تناوله هنا فتناولٌ للحدث مجردًا؛ لذا كان اقــترابًا للقضية من مدخل أنها حَدَثٌ.

ويكمل: «**ثم صار اسمًا**». وضمير الفعل «صار» عائد على «البيع». ويُكمل: «**لما فيه مقابلة**»؛ أى إن كلمة «بيع» أصبحت اسمًا لكل حدثٍ فيه

(★) (آثر الشيخ ـ أثناء المحاضرة ـ قراءة كلمة «أخَّرَه» وهى (فعل) على ظاهرها المتبادر إلى الذهن كـ (اسم)، فقرأها «آخِرُه» حتى يعطى مثالاً عمليًّا على الخطأ الذى يمكن أن يقع فى مثله القارئ المعاصر للتراث إذا لم يعتبر للعناصر المفتاحية التى أشار إليها الشيخ حفظه الله.

مقابلة، وكذلك كلمة شراء، فيقول سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ [الآية ١١١، سورة التوبة]. وهكذا أى مقابلة سُميت بيعاً وشراءً.

ويُكمل: «**ثم إن أريد به أحد شقى العقد**»، هنا لابد لنا من إدراك قضية «الاعتبار» أو قضية «المدخل»؛ حيث أتى المؤلف بثلاثة مداخل هاهنا: الأول: إذا دخلنا إلى البيع باعتباره صفةً من صفات البائع. الثانى: إذا دخلنا إلى البيع باعتباره صفة من صفات المشترى. الثالث: البيع كعلاقة بين البائع والمشترى. ثلاثة مداخل يمكن لنا أن نختار من أيّـها.

فبدأ يقول: «**ثم إن أريد به أحد شقى العقد الذى يسمى من يأتى به بائعًا، فيعرف بأنه تمليك بعوض على وجهٍ مخصوص**». لاحظ الفارق بين «**تمليك بعوض على وجهٍ مخصوص**» التى فى هذا المدخل الأول (من جهة البائع)، و بين «**تملك بعوض كذلك**» فى المدخل الثانى (من جهة المشترى).

«**تمليك بعوض**» هنا تمثل المقابَلة؛ أى إن هناك سلعة وفى مقابلها توجد نقود، والبيع تمليك السلعة فى مقابل النقود، فيقول البائع: لقد قمت بتمليك سلعتى لهذا الإنسان وأخذت منه عوضًا. «**على وجهٍ مخصوص**»؛ أى بطريقة مخصوصة؛ أى طريقة تتعلق بكيفية إيقاع البيع؛ كأن يقول البائع للمشترى: قمت ببيع هذه السلعة لك بعشرة قروش، فيردّ المشترى: وأنا اشتريتها منك بعشرة قروش. هذا الذى يشير إلى التوافق الضرورى لقيام علاقة البيع.

ثم نجده يدخل إلى القضية من مدخل الشراء، فيقول: «**ويقابله الشراء الذى هو الشق الآخر الذى يسمَّى من يأتى به مشتريًا و يعرف بأنه تملّك**». لاحظ كلمة «**تملك**» فى الشراء، والفارق بينها وبين «**تمليك**» فى البيع. «**بعوض**» كالمعنى السابق. وكلمة «**كذلك**» هنا تشير إلى العبارة السابقة: «**على وجه المخصوص**» فى التعريف الأول.

ويُكمل: «**ويجوز إطلاق اسم البائع على المشترى وعكسه**»؛ أى يجوز أن نسمى المشترى بائعًا وأن نسمى البائع مشتريًا. «اعتبارًا»؛ أى إننى ـ من مدخل ثالث ـ سأطلق اسم «بائع» أو «مشترٍ» على أى من الطرفين من أى اعتبار

أعتبره أنا. فإذا ما قلتُ إن صاحب العوض (أ) هو البائع باعتباره صاحب النقود، يكون الطرف الآخر صاحب العوض (ب) أى صاحب السلعة هو المشترى، فيكون صاحب المال هو الذى يقوم ببيع النقود مقابل المال باعتباره معاوضًا.

بعض الفقهاء يرفضون هذا المدخل، ويرون أن صاحب النقود هو المشترى تحديدًا وأن صاحب السلعة هو البائع. ولكن ماذا إذا لم تكن هناك نقود وتمت مبادلة السلعة مقابل سلعة، ككتاب مقابل كتاب مثلاً؛ أى مقايضة. هذا بيع وشراء باتفاقٍ، فمن هو البائع ومن هو المشترى؟ هنا لا يمكن تحديد أطراف العلاقة إلا باعتبار. فكلمة «اعتبارًا» تعنى: من حيث أردت أن أدخل إلى المسألة وأعتبر.

ويُكمل المؤلف: «**ويجوز إطلاق اسم البائع على المشترى وعكسه اعتبارًا**». و«**التعبير..**»: هنا استعمل كلمتين متشابهتين اعتبارًا؛ أى إن لكل منهما وجهَ معنًى. ويكمل: «**والتعبير بالتمليك والتملك بالنظر إلى المعنى الشرعى**». هنا اكتملت الجملة فظهر المراد منها، الأمر الذى يدلنا على ضرورة فهم النسبة التامة للجملة المفيدة فى الصياغات اللغوية: أين تبدأ؟ وأين تنتهى؟ فقوله: «**المعنى الشرعى**» لتمييز المعنى المقصود عن غيره من المعانى العرفية أو اللغوية أو غيرها، ويقصد أن معانى التمليك والتملُّك ستكون فى هذا السياق بالنظر إلى النظرية الشرعية، التى ستتضح عند تفصيل النظريات الحاكمة.

ويُكمل: «**وإن أريد به** ـ أى بالبيع ـ **المركَّب من الشقين معًا** ـ أى البيع والشراء ـ **بمعنى العُلقة** ـ أى الرابطة أو العلاقة ـ **الحاصلة من الشقين التى ترد عليها الإجازة والفسخ**». هذه العلاقة أو هذا الاتفاق الذى يقع بين طرفين، والذى يرد عليه إمكان أن: نجيزه ونُمضيه، أو أن نفسخه وننهيه، هذه الرابطة هى المحل الذى نريد أن نعرِّف البيع من خلاله. وهو بذلك «**مقابلة شىء بشىء على وجه المعاوضة**».

لو سكت المؤلف التراثى لانطبق التعريف على كل مقابلة حتى الزواج مثلاً، ففيه مقابلة، ولكن ليس فيه معاوضة. فإذا كان الرجل يدفع مهرًا، ولكن ليس فى معاوضة لشىء آخر، ولكن يأتى من قبيل الود والهدية المفروضة.

فيقول المؤلف: «**فيدخل فيه..**»، ثم فى آخر السطر نفسه يقول: «**وخرج بوجه المعاوضة**»، مسألة ما «يدخل» فى المفهوم وما «يخرج» من تعريفه، أمر لا يمكن أن نفهمه إلا إذا أدركنا التصور الكلى لقضايا التعريف فى المنطق؛ حيث للمناطقة تصور كامل وقصة كبيرة فى التعريف، لابد من فهمها حتى ندرك الكثير من النصوص التراثية.

فيقولون ـ فى تعريف الإنسان مثلاً ـ: إنه «حيوان ناطق». «حيوان»: كائن متحرك بالإرادة ؛ أى إنه كائن إذا ما أراد أن يحصل على شيء، فإنه يسعى ويتحرك إليه.

إذن فعندما قلنا: إن الإنسان «حيوان»، فلقد أخرجنا الإنسان من دائرة الجماد الذى لا يتحرك، ومن دائرة النبات الذى إن تحرك فهو يتحرك بمنطق الاستجابة لمحرِّك خارج عنه كالهواء وليس بالإرادة. ولكن الحيوان البهيم يدخل فى نوع «الحيوان» ككائن متحرك بالإرادة؛ لذا عندما قلنا: «ناطق»، فنحن قد أخرجنا البهائم من الدائرة؛ وذلك لأنها ليست ناطقة، والنطق ينطوى على التفكير الذى يؤثر على اللسان فيجعله ينطق.

فالكلام المرتب الذى ينطق به الإنسان هو آية من آيات الله عز وجل، خاصية من خصائصه التى خلقه الله عز وجل بها. ففى قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ﴾ [الآية ٢٣، سورة الذاريات]، جعلها آية من آيات الله سبحانه وتعالى فى الإنسان، وهى آية معجزة فريدة، إذا ما تأملت كيف تخرج الحروف، وكيف تتركب فى شكل جملة وعبارة، وتُنقل إلى الذهن، ويضع الإنسان ذلك بإزاء معان تخطر له. هذا أمر معقد كبير وعجيب يتم فى سرعة ويسر. لذا كان مجال قَسَمٍ وإرشادٍ لنا على منةٍ من مننه عز وجل. إذًا، فلقد أدخل هذا التعريف أفراد الإنسان العقلاء فى مفهوم «الإنسان»، وأخرج منه البهائم والحيوانات. لذا فكلمة «يدخل» وكلمة «يخرج» من الكلمات المنطقية التى يُراد بها تصور معين سنراه عند حديثنا عن التصورات الكلية.

ويكمل المؤلف «**فيدخل فيه**» ـ أى فى التعريف ـ «**ما لا يصلح تملُّكه كالاختصاص**»، وهذا لا يمكن إدراك معناه إلا بعد مناقشة النظريات الحاكمة؛ فنظرية المال تقسِّم الأشياء إلى أعيان ومنافع، وتقسم الأعيان بدورها إلى ما يجوز أن يكون له قيمة أو «المقوَّم»، وما لا يجوز أن يكون له قيمة أو «غير المقوَّم». وقد يكون فى الأخير ما له منفعة، فماذا نصنع إذا كان المِلك (أى المِلكية) لا يقوم إلا على المقوَّم؟ هنا رأى الفقهاء أنه لما كان الحال كذلك، فإن الأمر يتطلب أن يُطلق على «غير المقوَّم» الذى لا يقع عليه المِلك ـ أى لا يمكن أن يتملكه أحد ـ مفهومًا آخر يضم كافة أشكاله: ما به منفعة وما ليس به منفعة؛ وهذا الاسم هو الاختصاص.

والاختصاص؛ يعنى أن شيئًا ما يخص إنسانًا أو يخص شيئًا آخر؛ أى إن هذا الشىء خاص بى مثلاً. فالشافعية لديهم روث البهائم نجس، والنجس لا يُملك، إلا أن الفلاح فى أرضه يحتاج إلى هذا الروث فى مناحٍ شتى، فهل يجوز بيعه وتداوله فى السوق التجارية بين الناس؟ هنا ـ وفق قاعدة «النجس لا يُملك» ـ لا يجوز، إلا أنه ـ وفق قاعدة الاختصاص ـ فإن الروث يخص أحد أفراد الناس؛ أى إنه مختص به؛ فإنه لشدة حاجة الناس لهذا التعامل؛ ولأنه أصبح ضرورة لتسهيل حياة الناس فى مجتمعات معينة، فإنه يجوز أن أنقله من بيتى إلى بيت جارى وأرفع يدى عن اختصاصى به.

«رفع اليد عن الاختصاص» ـ وفق عبارتهم ـ تعنى التنازل عن خصوصية هذا الشىء وتركه لآخر، وذلك فى مقابل مال أو نقود. أمر قريب الشَّبه بالبيع، ولكن فقهاء الشافعية يرفضون أن يُطلق عليه مفهوم «البيع»، وإن كانوا يُطلقون عليه «تبادلاً» عن طريق رفع اليد عن الاختصاص. وبالتالى فهم هنا يشيرون إلى أنه إذا كان معنى «البيع» فى اللغة يتضمن هذه الحالة، إلا أن معناه فى الشرع لا يشمل هذه الحالة. يفعلون هذا حتى يحافظوا على ما أقروه من أحكام لقضية البيع والشراء، ويجيزون هذا التعامل وفق مفهومهم حتى لا يضعوا الناس فى الحرج.

ونعود إلى المؤلف: «**فيدخل فيه** ـ أى تعريف البيع لغةً، وليس شرعًا ـ **ما لا**

يصح تملكه كالاختصاص»؛ أى مثل الاختصاص؛ أى يدخل فى البيع رفع اليد عن الاختصاص. **«وما لو لم تكن صيغة كالمعاطاة»**.

هنا لكى نفهم هذه الفقرة من النص لابد من معرفة معنى المعاطاة. فـ «المعاطاة» مصطلح لدى الفقهاء يُطلق على بعض عقود البيع والشراء التى تقوم بين الناس دون صيغة معينة. فمثلاً حين تعطى البائع مقدارًا معينًا من المال، ليعطيك قدرًا معينًا من السلعة دون أى صيغة تحدد مقدار المال أو تحدد مقدار السلعة المقابل، هنا تقع المعاطاة. ويأتى فى نفس المسار الآلة الحديثة التى نضع فيها النقود ونأخذ منها السلعة.

إن «الصيغة» تعد ركنًا فى البيع؛ لذا فإن هذا التبادل الذى قام بين الناس سواء فى مسألة الاختصاص أو التعاملات التى تشبه المعاطاة، هذا التبادل يسمى بيعًا لغةً، ولكنه لا يسمى ببيع شرعًا.

لذا نجده يُكمل: **«وخرج بوجه المعاوضة»**. هنا عبارة **«وجه المعاوضة»** أخرَجت من تعريف البيع عدةَ صور من التبادلات والمقابلات، حتى أخرجت منه إلقاء السلام والرد عليه. وبالتالى، فإن عبارة **«بوجه المعاوضة»**، قيدت دائرة التعريف.

ويُكمل: **«وشرعًا ـ عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين أو منفعة على التأبيد لا على وجه القربى»**. وهكذا نجد التعريف يشتمل على عدة أجزاء؛ فهو يتركب من «عقد» أولاً، ومعاوضة ثانيًا، ومالية ثالثًا، ورابعًا ـ تفيد ملك عين أو منفعة، وخامسًا ـ على التأبيد، وسادسًا ـ لا على وجه القربى. كل من هذه الأجزاء تشير إلى مضامين ومعانٍ تحدد تمامًا المفهوم الشرعى للبيع.

ويُكمل: **«وأركانه ثلاثة عاقد ومعقود عليه وصيغة...»** وهكذا.

■■ خلاصة الأمر:

إن ما سبق ذكره يشير إلى أهميه ما نسعى إليه من تحليل للنصوص التراثية والقواعد والمتطلبات اللازم إدراكها والوعى بها؛ حتى يمكن استيعاب ما أراد مؤلفو هذه النصوص نقله للقارئ وقتئذٍ، وبما فى ذلك فهم التصورات الكلية أوبعضها الذى يفيد فى فهم شفرة التراث، وكذلك فهم بعض النظريات

الحاكمة والمصطلحات والتعريفات والصياغات اللغوية والعلوم الخادمة فى هذه الأمور التى سنتناولها فى الفقرات القادمة، ثم نعود إلى هذا النص كرة أخرى، فننظر: هل اختلف فهم هذا النص الذى بين أيدينا بعد تناول هذه المتطلبات عما كان عليه فهمنا قبل تناولها؟!

٢ ـ التصـــورات الكليـــة:

فى هذه النقطة من تحليلنا لشفرة التراث نحاول أن نلقى الضوء على عنصر التصورات الكلية التى كانت تحكم عقلية الكاتبين للتراث الإسلامى بصفة عامة. هذه التصورات الكلية تبدأ عندهم بتصورهم للوجود. والإسلام يقر الحقيقة الأساسية؛ وهى أن الإنسان والكون والحياة مخلوقة لخالق، ويقر حقيقة أخرى وهى أن هذه الحياة والكون إلى فناء؛ ستقوم الساعة فيفنى البشر، ثم هناك بعد ذلك يوم القيامة الذى يحاسب فيه الناس، وإما أن يعاقبوا أو أن يُثابوا. ويفترق الفكر الإسلامى عن أفكار غيره من البشر بهذا الإقرار المبدئى بأن الإنسان مخلوق، وأنه مردود بعد ذلك لله سبحانه وتعالى وراجع إليه للحساب والعقاب أو الثواب.

الفلسفات الغربية الآن تنحى هذا الجانب، وهو جانب مهم كان يكوِّن البنية الفكرية لكاتبى هذا التراث. لقد كان موقفهم من قضايا الوجود له تصوراته واصطلاحاته التى ينبغى الوقوف عليها.

لقد عرضنا ـ من قبل ـ المعالم العامة لنظرة هؤلاء السالفين للوجود والحياة والإنسان، وتبين أن هذه الثلاث عندهم هى مكوَّنات مربوبة من لدن حكيم قدير، حى قيوم. لقد تصوروا الوجود بأحكام عقلية بين واجب الوجود (بذاته وهو الله تعالى، أو بغيره كآثار رحمته التى تتوجب عن صفته الحسنى اللازمة: الرحمن) وممكن الوجود (وهو ما يرد عليه الوجود ويرد عليه العدم، كسائر المخلوقات) والمستحيل (وهو المحال وجوده كاجتماع النقيضين أو كإيلاج الجمل فى سم الخياط)، وأن الممكن منه موجود (كالطائر ذى الجناحين) ومنه معدوم (كالطائر ذى الأجنحة الخمسة).

وأن الموجود منه متحيز ومنه غير متحيز: الأول هو العين والجوهر، أو الشىء

الذى له حيز، وغير المتحيز هو العَرَض وهو تسعة أنواع، وله أحكام سبعة. وكل ذلك سبق التعرض له بما يغنى عن التكرار، لكن كيف أثَّر هذا التصور الكلى الشامل فى كل العلوم التى خلَّفها منتِجو التراث الإسلامى، وكيف انبثقت من هذا التصور الكلى بعض التصورات الأخرى التى يجب أن نستوعبها ونفهمها؟

من التصورات المولَّدة عن هذه الرؤية الكلية يمكن الإشارة أولاً إلى قضية القوة والفعل: ما هو بالقوة؟ وما هو بالفعل. وتمثيل ذلك «السكين قاطعة».

قلنا ـ من قبل ـ إن من أحكام العَرَض أنه لا يكمُن، فهل يكون كذبًا أن أقول إن السكين قاطعة فى الوقت الذى لا أستخدمها فيه؟ ما الفرق بين السكين وهى على المنضدة، وبين السكين وهى تقوم بعملية القطع؟ قالوا هنا: إن ثَـمَّ ما يسمى «بالقوة»، وهناك ما يسمى «بالفعل»؛ أى إنهم فرقوا فى وصف الشىء بين القوة وبين الفعل.

فالسكين أثناء القطع هى قاطعة «بالفعل»؛ لأنها تقوم بهذه الحركة الآن. أما وهى على المنضدة فهى قاطعة بالقوة؛ لأن من شأنها أى من خصائصها ـ وليس الآن ـ أن تقطع؛ أى إنها إذا ما استخدمت فى القطع قطعت. والفرق هنا يمكن إدراكه وفهمه بسهولة ويسر.

وهذا الأمر؛ أى الفرق بين ما هو بالفعل فى حركة الشىء وما هو بالقوة، استعملته أذهان علماء حقول شتى من حقول التراث؛ من المتكلمين والنحويين والفقهاء وغيرهم. ولو أننا فهمنا مثال السكين واستوعبناه لأصبح فى عقولنا مَثَلاً يُقاس عليه، ولأصبح من الممكن فهم ما نراه مبثوثًا فى النصوص من المعانى التى تشير إلى ذلك التصور، كما سنشير.

القضية الثانية لديهم والمتولدة عن التصور الكلى ـ هى قضية مراتب الوجود، وهى لديهم أربع أشرنا إليها من قبل: وجود فى الأعيان، ووجود فى الأذهان، ووجود على اللسان، ووجود فى البنان. هذه المراتب ـ وإن اختلفت أسماؤها وما أطلق عليها لدى العلماء والتخصصات التراثية المختلفة ـ إلا أنها كانت تمثل أمرًا مهمًّا فى تصوراتهم وآرائهم وكتاباتهم.

فهناك وجود فى الأعيان ويسمونه بـ «الخارج»، وهى كلمة معناها الأشياء

الخارجة عن الإنسان، مثل هذا القلم والكرسى والمنضدة والبيت؛ لأن الإنسان عنده قدرة أن يُغْمِض عينيه ويتصور كل هذا فى ذهنه. فيكون لدينا وجودان للشيء: وجود خارجى يُسمى «ما فى الأعيان»: الخارج، ووجود داخلى يُسمى «ما فى الأذهان». وأصبحت كلمة الخارج مصطلحًا عامًّا يستخدم بسهولة، ويقولون فى كلامهم عن هذا الشيء: «وذلك لأنه ليس فى الذهن ولكن فى الخارج».

استمرت التفرقة لديهم بين ما هو فى الأعيان «الخارجى» وما هو فى الأذهان «الداخلى» حتى أدخلوا الصياغة اللغوية والفلسفة اللغوية فى القضية، فقالوا: إن البشر من خصائصهم اللغة. هذه الألفاظ التى تخرج من الفم تدل على صور فى الأذهان مطابقة لواقع فى الخارج؛ وعلى ذلك فهناك وجود ثالث؛ هو وجود فى اللسان.

فإذا ما تحرك اللسان ونطق بلفظة «قلم» مثلاً ليخرج صوتٌ يهز الهواء ويصل إلى أذن المخاطَب بلفظ «قلم»، فحتى لو كان «القلم» نفسه غائبًا (عدم وجوده فى الأعيان) فإن انتقال اللفظة إلى الأذن وسَماع المخاطَب لها يُحدِث فى ذهنه صورة ذلك القلم. وهذه هى مهمة اللغة؛ لأننا بدلاً عن إحضار ما نريد التعبير عنه نستعيض عنه وندلل عليه بشفرة؛ بكلام يُحدِث تصورًا فى الذهن. فالعلاقة بين لفظة «قلم» وبين القلم بذاته هى علاقة «الدالّ» بـ «المدلول». كلمة «قلم» دالّ، وهذا الشيء الذى هو القلم فى ذاته «مدلول».

وهكذا، فإن من تصوراتهم الكلية المولَّدة أيضًا التفرقة بين الدال والمدلول. فمثلاً كلمة «قلم» يمكن كتابتها بطرق شتى، فمثلاً لو كتبتها qalam، فإن الذى يدرك الحرف اللاتينى قد يقرأها ـ صوتيًا ـ كما هى: «قلم»، والذى لا يدرك هذا الحرف سيقع فى حجاب حتى لو كان يعلم «القلم» ذهنًا وواقعًا؛ لأن هذا مجرد مُعرِّف أو دالٍّ على الشيء. وبالتالى فالخط المكتوب يقوم مقام الدال، وكذلك اللفظ المنطوق.

وهكذا أصبح لديهم وجود فى العيان، ووجود فى الأذهان، ووجود على اللسان، ووجود فى البنان، والأخيران يُترجِمان عن الأولَيْن. وقد لا تجد التعبير

عن هذه الوجودات فى التراث بشكل مباشر؛ حيث تتفرع العلوم وتتضخم حصيلة هذا التراث. فقد نجد المؤلف التراثى يعبر عن الوجود فى البنان بـ «الخط»، وقد يعبر عما فى اللسان بـ «اللفظ»، ويعبر عما فى الأذهان بـ «العقل» أو «الفكر» أو بـ «الداخلى» أو «ما عند الإنسان»، أو يعبر عما فى الأعيان بـ «الخارج». فتختلف العبارات.

ولكن هذه الصياغة الأخيرة التى مارسها العلماء ـ بعد تراكم تصورهم عبر القرون ـ أرادوا أن يضيفوا إليها لمسة جمالية بلاغية بديعية يكون فيها نوع سجع وجرس موسيقى، فقالوا: أعيان، أذهان، لسان، بنان، فى حين أن الجميع لم يلتزم بذلك؛ لذا فعلينا أن نتجاوز الألفاظ إلى المعانى، وأن ندرك أننا فى مراتب متدرجة ومختلفة للوجود.

والآن نحاول تحليل النص التراثى الذى بين أيدينا؛ لنكتشف كيف تظهر التصورات الكلية للمسلمين فى كتاباتهم؛ حتى نفهم كيف كانوا يدركون الكون والعلاقات المختلفة فيه، وكيف كانوا يتعاملون معها. فيقول المؤلف:

«**كتاب البيع، أخره عن العبادات؛ لأنها أفضل الأعمال؛ ولأن الاضطرار إليها أكثر؛ ولقلة أفراد فاعله. ولفظه فى الأصل مصدر**».

هنا يتكلم عن الوجود فى اللسان وعن الوجود فى الأعيان، ويشير إلى وجود فى الأذهان. فكلمة «بيع» تعد لفظًا «**ولفظه**» إما أن يكون محفوظاً بخط فى البنان أو يكون ملفوظًا بلسان، ولكنه فى مقابل حدث «**الأعمال**» وهى وجود فى الأعيان، والبيع «**مصدر**» وهو وجود فى الأذهان.

«**ولذا أفرده**». وذلك لأنه فى ذهننا على ماهية واحدة وحقيقة واحدة. ما بالأذهان يسمونه «ماهية» أو «حقيقة» أو «مفهومًا»، فى حين أن ما بالأعيان يسمونه «الهوية» والـ «ما صدق». الهوية تأتى من كلمة «هو». «هو» أى ما هو فى الأذهان هو فى الأعيان، فحتى نفس الاشتقاق أتى من التصور. أما الـ «ما صدق» فتعنى «صدَّق عليه ما فى الذهن». كل هذا كان يعد من المسلمات البديهية فى أذهانهم والتى لا تحتاج إلى نقاش.

«**وإن كان تحته أنواع**». وهنا يشير إلى أنواع (من البيع) فى الخارج، ولكنه

أفرد «البيع» من قبيل «الذهنى»؛ لأن حقيقته فى ذهن البشر لا تختلف؛ وهى «المقابَلة»، أما فى الواقع أو فى الأعيان فتحته «أنواع». ولو نظرنا إلى الأخير (حالة تعدد الأفراد) لأمكن أن يقال: «بيوع». فـ «البيع» واحد فى الذهن؛ أى فى الماهية، وإن اختلفت أفراده.

وفى الحالة الأولى يُسمى أيضًا بـ «الكلىّ»، وأما ما فى أفراد البيع وأنواعه فيسمى بـ «الجزئىّ». و«الكلىُّ» أمر ذهنى فقط، لا وجود له فى الخارج، فهو ما لا يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة أو المشاركة فيه، كما سبقت الإشارة إليه. فأمام كلمة «إنسان» لو أغمضتُ عينى وتصورتُ فى عقلى «الإنسان»، فإننى لا أتصور «أفرادًا» بذواتهم مثل: زيد، أو عمرو أو..، ولكننى أتصور القدر المشترك بين كل أفراد «الإنسان». وبهذا أكون قد تصورت تصورًا (أو مفهومًا) «كليًّا». هذا القدر المشترك لا وجود له فى الخارج، فهو يقر فى الذهن فقط. أما ما فى الخارج فهذا الإنسان يتواجد مضافًا له بعض الأعراض التى تجعله معينًا مُشَخَّصًا. فبدلاً من كونه إنسانًا مجردًا، نجده زيدًا أو عمرًا، وذلك بعد أن أُضيف إلى هذا الكلى ما جعله جزئيًّا مشخَّصًا. ولذلك كان الجزئى هو ما يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه، ويكون الكلى بذلك هو الإنسان، والجزئى هو زيد أو عمرو.

وهكذا يزداد فهمنا للنص عمقًا بعدما أدركنا «التصورات الكلية» لديهم؛ الأمر الذى يمكننا من القبول والرفض والانتقاد، وكذلك البناء على هذا التراث.

ويكمل: «**ثم صار اسمًا لما فيه مقابلة على ما سيأتى. ثم إن أريد به أحد شقى العقد**». المقصود بـ «إن أُريد به أحد شقى العقد» هو «المدخل» و«الاعتبار» أو «الجهة»، ولذا يقول: «**البيع الذى يسمى من يأتى به بائعاً، فيعرف بأنه تمليك بعوض على وجه مخصوص**»؛ أى من جهة معينة، «**هو الشق الآخر الذى يسمى من يأتى به مشتريًا، ويُعرف بأنه تملُّك بعوض كذلك. ويجوز إطلاق اسم البائع على المشترى وعكسه اعتبارًا**». اعتباراً: أى من جهة معينة.

وهنا نجده يوحّد بين البائع والمشترى فى اللفظ على أساس المشترك (المقابلة أو المبادلة) «**ويجوز إطلاق اسم البائع على المشترى وعكسه اعتبارًا**» وأن يفرّق

بينهما: (تمليك وتملك): «**البيع الذى... ويقابله الشراء الذى...**». ولأننا قد استوعبنا أن هناك شيئًا فى الأذهان، وأن هناك شيئًا فى الأعيان، أصبح بإمكاننا أن نفهم ما وصلوا إليه بالتأمل من أن الإنسان يمكن أن يفرِّق فى ذهنه ما هو متوحِّد فى الخارج، وأن يوحِّد فى ذهنه ما هو مفترق فى الخارج.

ومثال الحالة الأولى أنه يمكن للإنسان أن يفرق ـ فى ذهنه ـ ما بين المسلم والمؤمن؛ الأول هو الذى يُظهر شعائر الإسلام، فى حين أن المؤمن هو الذى يصدّق يقينًا بأمر الله ورسوله ﷺ، ولكنهما فى الخارج أمر واحد؛ وذلك لأنه ليس هناك ـ شرعًا ـ مؤمن إلا ولابد أن يكون مسلمًا. والأخير عادة فى الخارج مؤمن حتى لو كان ذلك بالدعوى. لذا فإن المسلم والمؤمن ـ فى الحقيقة ـ مختلفان، لكنهما ـ بالذات ـ متحدان. وهنا يصوغون عبارة يمثلون بها هذه الحالة، هى: «واحد بالذات مختلف بالاعتبار».

وكلمة «بالاعتبار» هنا تعنى «بالجهة»، أو «وفقًا للمعيار الذى يفكر به الذهن فى الحالة». ومن ذلك يتعمق فهمنا لقول المصنف ـ فى النص الذى بين أيدينا ـ «**وعكسه اعتبارًا**».

ويُكمل: «**والتعبير بالتمليك والتملك بالنظر للمعنى الشرعى كما سيأتى. وإن أريد به المركب من الشقين معًا بمعنى العلقة الحاصلة من الشقين التى ترد عليها الإجازة والفسخ، فيقال له لغة: مقابلة شيء بشيء على وجه المعاوضة..**» إلى آخره.

■■ الخلاصة:

هذه إطلالة سريعة لا ندعى أننا قد حصرنا فيها «التصورات الكلية» التى فى ذهن التراثيين، ولكنها مجرد مؤشر مبسط يدلنا إلى وجوب الاهتمام بهذه التصورات، واستخراجها، وإعادة صياغاتها، وفهم النص من خلالها؛ لأنها تؤثر فى درجة هذا الفهم، كما تؤثر فى القدرة على استيعاب مدلولات العبارات التراثية فى أى مؤلَّف تراثى، باعتبارها أول مؤشر لفهم التراث.

فالوجود والعدم، والأحكام العقلية، والجوهر والعرض، والداخلى والخارجى، ومراتب الوجود، والقوة والفعل،.. وأمثال هذه من التصورات

الكلية يمكن أن نجدها فى مقدمات علم الكلام، وكذلك نجدها مشروحة شرحًا جيّدًا عند الغزالى فى «الأربعين فى أصول الدين»، وكذلك عند الرازى فى «الأربعين فى أصول الدين» أيضًا، وكذلك فى شرح المقاصد للتفتازانى مع توسعه فى قضايا العلم وكيف كان يفهمونه أو خريطة العلم لديهم، وكذلك فى قضايا الوجود. وفى هذه المصنفات نجد مساحة لا بأس بها تشرح هذه التصورات.

وفى الواقع، إن التصورات ليست محصورة فى تلك المقدِّمات فحسب، بل إنها كانت تمثل أسسًا شائعة فى الجو العلمى أكثر من مجرد نصوص دراسية؛ مما رفعها إلى درجة المسلّمات العلمية البدهية. أى إن طلاب العلم كانوا يتعاملون معها على أنها وصف للواقع يتعلق بمفهوم الإنسان الموجود فى هذا الكون حيث يعيش، وأن هناك ربًّا خلقه، ومازال يخلقه، وأنه لو انقطع عنه الإمداد لم يبقَ الاستعداد والإيجاد. وباختصار، لقد أصبحت التصورات الكلية هى المنظومة الحاكمة فى حياة الإنسان المسلم وتصرفاته وسلوكه وتعاملاته مع الظواهر الاجتماعية.

لقد بدأت هذه التصورات تحكم النصوص التى يكتبها صانعو الحضارة الإسلامية ومفكروها مبكرًا فى القرنين الأول والثانى للهجرة، وذلك عندما واجه المسلمون تساؤلات من غير المسلمين فى البلدان التى فتحوها؛ تساؤلات من ثقافات ذات تصورات كلية مغايرة كحالنا مع الغرب اليوم. فكر المسلمون فى هذه الأسئلة طبقًا للكتاب والسُّنَّة والعقيدة السليمة؛ وقدموا إجاباتهم وفقًا لهذه المصادر، وواصلوا المسيرة إلى أن وقع الانفصال فى الأمة عن هذه المصادر.

وكانت قمة ذلك الانفصال فى قضية «خلق القرآن» والتى أوذى فيها الإمام أحمد بن حنبل، وهو يصر على ألا ينتقل إلى مصطلحات أو إجابات جديدة؛ وأصر على الاقتصار على أن القرآن كتاب الله لا أكثر ولا أقل. فلما شاعت الفتنة وأُلح عليه أن يجيب بطريقة تقابل طريقة الآخر، قال: هو كتاب الله، صفته غير مخلوقة، والسمع فينا مخلوق، والمسموع غير مخلوق، والكتابة مخلوقة، والمكتوب غير مخلوق، واللفظ بالقرآن ـ أى الهواء الذى يخرج من الحلق ـ

مخلوق. فلما شاع بين الناس أن أحمد بن حنبل يقول: «لفظى بالقرآن مخلوق»، قالوا: إذًا «القرآن مخلوق». فرجع الإمام، وقال: من قال: إن لفظى بالقرآن مخلوق، فهو كافر. والسبب هو المصطلحات الجديدة، فلما لم تؤدِ هذه المصطلحات مراد الإمام رجع إلى الأصل، وعدَّ غير ذلك كفرًا؛ لأن صفة الله سبحانه وتعالى لا يمكن أن تكون مخلوقة.

وحين أُدخل التعليم (العام) فى العالم الإسلامى تأسيًا بتجربة محمد على فى مصر، صار التعليم على نوعين: الأول: يدرس التراث والدين، والثانى: يدرس العلوم الطبيعية والتجريبية، الأمر الذى أدى إلى الازدواجية فى التعليم والحياة العامة ثم الحياة الخاصة للمسلمين، وأحدث فجوة بين الناس وبين التراث. هذه الفجوة هى التى أدت إلى إذهاب التصورات والاعتقادات الكلية من العقول الإسلامية، اللهم إلا فى أذهان هؤلاء الذين نذروا حياتهم لدراسة التراث والقيام عليه، وقليل ما هم.

٣ـ النظريات الحاكمة:

لما كان النص الذى بين أيدينا يتناول قضية البيع، والبيع نوع من أنواع العقود، فإن ذلك يحتم علينا أن نتعرض لنظرية «العقد» عند الفقهاء، وإلى جانبها نظرية «المال»، ونظرية «المِلك»، وهذه النظريات بدورها تستتبع لفهمها نظرياتٍ أخرى، كنظرية «الذمة»، ونظرية «الأهلية»، ونظرية «النيابة». وإن لم تسمح المساحة المتاحة لتناول كل تلك النظريات، إلا أن هذا الهيكل فى التحليل قد يعطى المثال الذى يُحتذى بمثله فى محاولات فهم النص التراثى أيًّا كان.

وسنركز فى شرحنا على نظرية العقد مع التعرض لشىء من هذه النظريات.

وبدايةً، فإن كلمة «نظرية» كلمة دخلت إلى استعمال المسلمين حديثًا؛ وذلك بعد أن تعرض المسلمون للفكر الغربى، وذلك أن هذا المفهوم نشأ فى الغرب ليقيم معيارًا آخر للسلوك الإنسانى بعدما نفوا مسألة الوحى؛ حيث اصطدمت الكنيسة بالفكر حتى أخرجها هذا الفكر عن دورها كمعيار للتقويم، فلم تعد هى (أى الكنيسة) المرجع الذى يقوِّم به الناس أفكارهم. وهنا كان مفهوم «النظرية» ـ كمقوم للأفكار والسلوك ـ نتاج خبرة غربية للخروج عن سلطان الوحى.

ولكن الفقهاء المسلمين المحْدثين عندما استعملوها ـ أى كلمة النظرية ـ فى مؤلفاتهم، فإنهم لم يستعملوها بهذا المعنى المحمَّل بالقيم الغربية، ولكنهم استعملوها على غرار استعمال الفقهاء الأوّلين لـ «القواعد الفقهية». لكن ـ من ناحية أخرى ـ نجد أن مفهوم «النظرية» يختلف عن مفهوم «القواعد»، فالأولى أكثر عمومية من الثانية. «القواعد الفقهية» تقول مثلاً: إن الأمور بمقاصدها، والضرر يزال، واليقين لا يُرفع بالشك..، إلى آخره. أما النظرية ـ كنظرية «العقد» ـ فقد أخذت مساحات كبيرة من الفقه الإسلامى مثل البيع والشراء، الربا، السَّلم، الهبة، الوكالة، الزواج... وهكذا، ومن تلك المساحات تم استنباط وإقرار أمور كلية. هذه الأمور الكلية هى التى أُطلق عليها مفهوم «النظرية». ومن هنا، وبعد مناقشات كثيرة جرت بين أئمة الفقه وباحثيه المحدثين حول استخدام مفهوم النظرية، وقع القبول باستعمال هذا المفهوم بهذا المعنى.

العـقـــد: ما هو العقد؟ الرؤية الكلية تتناول تعريف العقد، وهو ـ فى أبسط معانيه ـ اتفاق بين إرادتين، بمعنى توافر إرادة ورغبة لدى كل طرف، وإذا توافقت والتقت الإرادتان على شىء معين، فإن هذا التوافق هو الذى يسمى بـ «العقد». ولكن الإرادة تعد أمرًا باطنيًّا أى لا يمكن أن نشاهدها، كما أنها مضطربة يصعب قياسها؛ ومن ثم لا يمكن لأحد أن يشهد عليها، فالشهادة لا تأتى إلا على الأمور الظاهرة المنضبطة. وكذلك الرضا ـ كالإرادة ـ خفى لا يمكن الاطلاع عليه، ومضطرب قد يجرى على جانب ولا يجرى على جوانب أخرى، بل قد تختلف درجته من وقت لآخر. وهكذا فلا انضباط ولا ظهور فى البيع إلا لألفاظ وصيغ معبِّرة عن الأمر الذى يقع؛ كمثل «بعتك هذا الشىء».

ومن ثم أصبح الركن الأهم لقضية العقد ـ بل الركن الوحيد فى رأى الحنفية ـ هو الصيغة. ولكن العقد لدى الجمهور له أركان ثلاثة إجمالاً، ستة تفصيلاً، وهى: أولاً: العاقدان، ثانيًا: الصيغة (القبول والإيجاب)، ثالثًا: محل العقد (النقود «الثمن»، والسلعة «المثمَّن»). هذه الثلاثة هى أركان العقد التى لا يقوم إلا بها. أما الحنفية فيرون أنه ـ حتى لو وُجد العاقدان ووُجد المحل ـ فلا ينعقد

البيع إلا عندما تقوم الصيغة: «بعتك واشتريت». والجمهور يرون أن الخلاف لا يتعدى أن يكون خلافًا لفظيًا وليس حقيقيًا.

هذه الصورة ثلاثية الأركان تصنع لدى الفقهاء نظرية للعقد، التى تشتمل على عدة مفاهيم وعدة أركان وعدة شروط.

وفى الفقه الإسلامى يُطلق لفظ «العقد» بإطلاقيْن؛ إطلاق عام، وإطلاق خاص. الإطلاق العام يعم كل تصرُّف، سواء تم باسم شخص واحد أو شخصين، فرأوا فى الطلاق عقدًا وعدُّوه من عقود الفسوخ أو الإسقاطات، وكذلك سموا تولية القاضى (أى أن يولى الحاكم قاضيًا) عقدًا، وصنفوه فى قسم الإطلاقات، بل إن عزل القاضى عُدَّ لديهم عقدًا وضعوه فى قسم التقيدات. والإطلاق الخاص الذى يتمثل فى المعاوضات كعقود البيع والشراء. ومن ثم أصبحت أقسام العقود بذلك ستة، هى: عقود التبرعات مثل الوكالة، عقود المعاوضات، عقود تبدأ تبرعًا وتنتهى معاوضة مثل الكفالة والقرض، عقود الإسقاطات مثل الطلاق، عقود الإطلاقات مثل الوكالة ومثل تولية القاضى، عقود التقيدات مثل عزل الوكيل وعزل القاضى.

وهكذا تبرز مفاهيم جديدة - لم نلحظها عند تناولنا للنص فى بداية الأمر - كان لابد من توضيحها بشكل مستقل كمدخل وخلفية؛ حتى يمكن إدراك كافة أبعاد النص ومفاهيمه تمامًا. فعندما نقول: إن أركان العقد ثلاثة إجمالاً، فإننا نواجه فى نظرية العقد ما يطلق عليه «شروط العقد». وهنا لابد من التمييز بين الأركان والشروط وبيان العلاقة بينهما؛ وكيف وردت هذه الأمور فى صياغات الكاتبين المسلمين القدماء؟ إن ذلك سيبرز لنا الوشائج القائمة بين النظريات الحاكمة والتصورات الكلية التى تحدثنا عنها أعلاه؛ وكذلك يظهر لنا مستويات مختلفة من التحليل.

فبدايةً، عرَّف الفقهاء الركن بأنه جزء الشىء الداخل فى حقيقته المحققة لهويته. أما الحقيقة فهى ما يقوم فى الذهن عن الشىء، وأما الهوية فهى ما يقوم عن الشىء فى الخارج. ولقد رأينا فى التصور الكلى كيف فرَّقوا بين القائم فى الأذهان، والقائم العيان. وبالتالى فإن أركان الصلاة هى أجزاؤها الداخلة فى الصلاة؛ أى

المحققة لحقيقتها وصورتها الذهنية؛ فهى تبدأ بالتكبير، فالقراءة، فالركوع، فالسجود..، وهذه الأجزاء محققة لحقيقتها ولصورتها الذهنية. أما فى الواقع فإننى إذا أردت أن أُظهر «هوية» الصلاة إلى الواقع فإننى أطبق ما تعلمته من أركان.

أما الشرط فإنه مثل الركن لا يتم الشىء إلا به، إلا أنه خارج عن كنه الشىء. ومثال الشرط فى الصلاة الوضوء، واستقبال القبلة، وستر العورة، ودخول الوقت. كل هذه الأشياء خارجة عن الصلاة كحقيقة؛ وهى شىء آخر غير عين الصلاة.

أما فى حالة العقد فأركانه لدى الحنفية واحدة هى الصياغة، ولدى الجمهور ثلاثة إجمالاً، ستة تفصيلاً. أما شروطه فيقسمها الكتاب ـ بحسب الجمهور ـ إلى ثلاثة:

الشرط الأول: العقل؛ فلما كان العقد يتطلب الإرادة، فإن الأخيرة تستتبع أن يكون صاحبها عاقلاً. ومن هنا فلقد طرحوا تعريفًا للعقل، وأجابوا عن: من هو العاقل؟ وما هى درجات العقل؟ وما علاقة هذا بالتصرف؟ وهكذا نجد أن فقهاءنا لا يتركون الأمور تسير جزافًا؛ فتراهم يتكلمون عن كل هذا فيما أسموه بالأهلية، ويفصّلون فيها للدرجة التى تشكل منها نظرية متكاملة مستقلة.

قالوا: إن الأهلية تنقسم إلى قسمين: أهلية وجوب، وأهلية أداء. أما أهلية الوجوب فتنقسم إلى أهلية وجوب ناقصة، وأهلية وجوب تامة. أما الأولى (الناقصة) فتكون للجنين؛ فإذا ما وُلِد الجنين من بطن أمه وصار إنسانًا يتحرك واستهل صارخًا؛ أى ظهرت عليه علامات الحياة، فقد أصبح له أهلية وجوب كاملة. فى حين أنه لا يستطيع ـ وهو فى هذه الحالة طفلاً ـ أن يزاول الأداء، أو يزاول أى تصرف. وتساءل الفقهاء: إلى متى سيظل كذلك؟

وجدوا أن الإنسان فى الواقع يمر بمراحل ثلاث: فحتى السابعة من عمره يكون الإنسان صبيًّا لا يميز بين الأشياء، ومن السابعة حتى البلوغ يكون صبيًّا مميزًا، وبعد ذلك يكون بالغًا رشيدًا. وبناء على ذلك ميزوا أهلية الأداء أو ـ ثبوتها للإنسان ـ إلى ثلاثة أقسام وفقًا للمراحل العمرية للإنسان وقدراته على التمييز والتصرف كما أدركوها. فميزوه إلى إنسان عديم الأهلية، وناقص

الأهلية، وكامل الأهلية. فيكون عديم الأهلية حتى السابعة، وناقص الأهلية من السابعة حتى البلوغ، وكامل الأهلية متى بلغ راشدًا. وهنا ـ فى هذه المرحلة الأخيرة ـ يستطيع أن يتصرف فى الأموال، وأن ينشئ لنفسه ما يشاء من العقود، وهذه هى خريطة الأهلية لديهم.

ولكن ماذا لو تصرف عديم الأهلية فباع واشترى؟ هنا رأوا أن تصرفاته تقع باطلاً كائنًا ما كان، مثلما تقع تصرفات كامل الأهلية كاملة تامة. ولكنهم ميَّزوا التصرف إلى أنواع: أولاً: تصرف فيه نفع محض، وثانيًا: تصرف فيه ضرر محض، وثالثًا: تصرف يجمع بين الضرر والنفع. وفرقوا تصرفات الإنسان بحسب وقوعها وفقًا لحالته من أهلية الأداء، فقالوا: إن كامل الأهلية يفعل ما يشاء، من الضرر المحض مثل التبرع، أو المنفعة المحضة مثل قبول التبرع أو قبول الهبة، أو الذى يجمع بينهما (بين النفع والضرر) كالمعاوضة؛ فيبيع أحدهم شيئًا بخمسة جنيهات، وقد يرتفع سعره غدًا إلى عشرة أو عشرين فيكون نافعًا له اليوم، وضارًّا له غدًا.

ولو وقع أى منها من عديم الأهلية فهو باطل. أما لو صدر من ناقص الأهلية فهو موقوف؛ بمعنى أنه لو كان ضارًّا ضررًا محضًا فيقع باطلاً، ولو كان نافعًا نفعًا محضًا فيقع صحيحًا، أما لو تصرف تصرفًا يجمع بينهما؛ فيظل موقوفًا إلى أن يوقعه الوصى عليه أو يبطله، وفقًا لما يراه من نفع لهذا المتصرف.

هكذا تكون الأهلية، وهى الشرط الأول الذى يجب أن يتوفر فى العاقد حتى يقع العقد صحيحًا؛ لأن الركن الأول هو العاقدان، ومن شروطه أن يكونا ذوَىْ أهلية كاملة، أو ناقصة فى حالة النفع المحض.

الشرط الثانى: أن يكون العاقد صاحب تصرف وسلطان على محل العقد؛ أى أن يكون مالكًا له، أو نائبًا للمالك: إما بتوكيل فيكون وكيلاً، وإما بولاية طبيعية كأن يكون أباه، أو أن يكون وصيًّا عليه كأن يعينه أبوه عليه قبل أن يموت، أو يعينه القاضى عندما يجد أن الولد سيضيع إذا لم يجد من يصرِّف شئونه. وهكذا فالوكيل والولى والوصى كل هؤلاء يتولون عن صاحب المِلك؛ لأنه عاجز عن الاضطلاع بالتصرف بنفسه؛ إما لأنه قد يكون صغيرًا أو يكون سفيهًا

أو مجنونًا أو غير ذلك. لكن بالجملة هؤلاء الناس مع المالك أصحاب سلطة على التصرف فى الشىء أو محل التعاقد.

ومن هنا، إن لم يكن الإنسان من هؤلاء، فإنه لا يستطيع أن يتصرف فى محل العقد، ولكن الأحناف أجازوا ما أسموه بـ «بيع الفضولى»، والفضولى هو ذلك الشخص الذى لا يملك شيئًا أو سلطة على الشىء إلا أنه تصرّف فيه. وقالوا إن بيع الفضولى هذا موقوف إلى أن يجيزه المالك أو لا يجيزه. فمثلاً لو أن واحدًا منا يسير بالسيارة مسرعًا فاصطدم ببقرة مثلاً ولم يجد صاحبها، ورأى أنها ستموت فرأى أن يبيعها حفاظًا عليها لأحد الجزارين على الطريق حفاظًا على قيمتها لصاحبها من أن تموت فتصبح ميتة لا قيمة لها، فإن بيعه هذا يكون موقوفًا على تصرف صاحبها: إما أن يجيزه فينفذ، أو لا يجيزه.

أما الركن الثانى ـ وهو المحل ـ فمن شروطه أن يكون طاهرًا، منتفعًا به، وألا يكون عليه موانع؛ فهم لا يجيزون بيع النجاسات، ولا يجيزون بيع ما لا نفع فيه شرعًا أو عُرفًا أيضًا؛ مثل الحشرات مثلاً كالصراصير، فلا يجيزون بيعها لعدم النفع. وكذلك ما لم تجر به العادة حتمًا، ولذلك لم يُجِز الفقهاء تأجير الشجر لنشر الملابس المغسولة عليه مثلاً، وذلك لأنه لم تجرِ العادة على ذلك، ولم يسمع الناس بها.

كما لا ينبغى لهذا المحل أن يوجد مانع لبيعه، مثل منع بيع السلاح للكافر الحربى، أو منع بيع المصحف للكافر، ومثل بيع السلاح فى وقت الفتنة كأن أكون فى متجرى وأجد شخصين يتشاجران ويجرى أحدهما إلى طالبًا أن أبيعه سكينًا، هنا لا يجوز لى أن أبيعه السكين فى ذلك الوقت. أو قد يكون المنع لعلة فى السلعة كالمخدرات، أو قد تكون العلة لحقوق على البائع، أو صاحب المحل، مثل الرهن؛ فالرهن مانع من التصرف فى المحل؛ حيث إنه يكون فى هذه الحالة محملاً بالحقوق.

الركن الثالث هو الصيغة ولها شروط؛ ومنها أن يتوافق الطرفان تماما؛ فمثلاً إذا قال البائع للمشترى: «بعتك ذلك بعشرة» وردَّ الآخر قائلاً: «اشتريتها بتسعة»، فإن التوافق هنا لم يقم، ولم يحدث الإيجاب والقبول، وكذلك لابد أن

يقوم التطابق؛ أى أن يتطابق ما يريد البائع بيعه مع ما يريد المشترى شراءه. ولدى الشافعية لابد أن يكون المحل مرئيًا أو موصوفًا وصفًا تامًا.

المهم أن النظرية معناها تحديد مفهوم الشىء، ثم أركانه، ثم أقسامه، ثم شروطه؛ أى الإحاطة بصورة كلية مرتبطة فى عمقها بالتصورات الكلية، لكنها خاصة بما نعالجه، وهو الآن قضية العقد.

وهنا تتضح صورة أخرى لـ: كيف بنى المسلمون القدماء كتاباتهم فى اتصال واعٍ وثيق بالفكر الغربى (الفلسفة اليونانية ساعتها)؛ لا يردونه مطلقًا ولا يقبلونه مطلقًا، ولا ينتقون منه انتقاءً عشوائيًّا، بل يدرسونه ويهضمونه ثم يتقبلون منه ما يوافق الكتاب والسُّنَّة، ويردون ما يخالف ذلك.

فأرسطو عندما تكلم عن العلل، (مثل المنضدة، ما هى علة وجودها؟) قال إن العلة أربعة: العلة التامة وهى التى تستوفى العلل الأربع، وهى التى يتم بها وجود الشىء. العلة الأولى هى العلة المادية؛ وهى فى حالة المنضدة، الخشب. العلة الثانية هى ما أسماه العلة الصورية وهى فى حالة المنضدة صورتها؛ لأن الخشب يمكن أن نصنع منه كرسيًّا أو منضدة أو غير ذلك، ولكن الذى حدث أننا أعطيناه صورة المنضدة. أما العلة الثالثة التى أسماها «العلة الفاعلة» فهى صانع الشىء؛ أى النجَّار الذى صنع هذه المنضدة؛ لأنه من غير وجوده لم يكن ممكنا أن توجد هذه المنضدة. ثم أضاف إليها العلة الرابعة وأسماها «العلة الغائية»؛ وهى الغرض أو الغاية من صُنع هذه المنضدة. ولو لم توجد المادة والصورة والفاعل والغاية لم يظهر هذا الشىء إلى الوجود.

وإذا ما لاحظنا هذه العلل الأربع لوجدنا أن اثنتين منها داخل الشىء واثنتين خارجه (العلة المادية والعلة الصورية داخلتان فى حقيقة الشىء؛ فالخشب من مكونات المنضدة وكذلك الصورة).. ومن هنا كان تأمل الفقهاء فيما هو داخل الشىء فسموه «أركانًا»، وما هو خارج الشىء فأسموه «شروطًا». فمن يطلع على التصورات الكلية يجد أنه قد بُنى منها ومن خلالها وتفريعًا عليها أمور تتعلق بمثل هذا. وبالتالى إذا توغلنا فى التراث، فإننا سنفهم العبارات التى صيغت بها مؤلفاته فهمًا سهلاً يسيرًا متعمقًا، وذلك إذا ما ربطنا بين النظريات الحاكمة والتصورات الكلية.

هذه النظرية التى يمكن أن نسميها بنظرية العقد، والتى معنا فرع من فروعها اليوم وهو البيع، تكملها نظرية المال. ذلك لأنَّ أحد أركان نظرية البيع هو «المحل»؛ ولأن المحل مكوَّن من ثمن ومثمَّن. وإذا كان المال عند الجمهور لابد أن يكون متوافرًا فيه شرطان هما الإباحة والانتفاع به، فكل ما حُرِّم فى الشرع ليس بمالٍ، وكذلك ما لا يكون منتفعًا به.

وهم فى ذلك يميزون بين العين ومنفعة العين وحكم العين من الإباحة وعدم الإباحة؛ حيث توجد الأشياء أو الأعيان التى يسميها المتكلمون الجوهر، وتوجد المنافع أو ما يسمى بالعَرَض، ويوجد الحكم الشرعى لهذا. فالسيارة منفعتها الركوب، فيكون العين هو السيارة، والركوب منفعتها، وامتلاكها ومنفعتها، كل ذلك مباح.

الحنفية اشترطوا شرطين فى الشىء حتى يطلق عليه مالاً: الأول ـ أن يكون من الأعيان، والثانى التحول دون اشتراط الإباحة؛ سواء أكان مباحًا أو غيرَ مباح، فشكلوا نظرية أخرى لقضية المال أخرجوا منها المنفعة. أما لدى الجمهور فيُعد مالاً كل ما له قيمة تُدفع أو تُبذل، واشترطوا أن يكون مباحًا. أى إن الجمهور اشترطوا الإباحة، والتحول أى الانتفاع، دون اشتراط التعيُّن.

وهكذا نجدهم قد قسموا «المال» بمعايير مختلفة؛ فقسمه البعض إلى: عقار أو منقول ، ومِثلى أو قيمى، ومتقوّم أو غير متقوّم. وهكذا رسموا خريطة للمال لابد من إدراكها حتى نفهم عباراتهم بعمق. هذه الخريطة هى ما يمكن أن يُطلق عليه «نظرية المال».

بدأوا بتقسيم المال إلى المثلى والقيمى، وقال الفقهاء إننا عندما تأملنا الأموال وجدنا أن بعضها نمطى متجانس تشبه وحداته (لنفس السلعة) بعضها بعضًا، كحال الإنتاج الراهن من السلع، الذى أصبح نمطيًّا، ينتج المصنع منتجًا معينًا بعلامة تجارية معينة ورقم معين، ويستطيع المستهلك أن يحصل على وحدة من نفس المنتَج الذى حصل عليه مستهلك آخر من السوق. هذا المنتَج يُسمى بالمال المثلى، فالمال المثلى هو ما كان له مِثل. أما المال القيمى فهو ما لا مِثل له، فلا أستطيع مثلا أن أحصل من السوق على سلعة تم تصنيعها لمستهلك معين وفقا

لمواصفاته التى حددها هو. ولهذا يُرجع فى تقويم المال المثل إلى المماثلة أو المقارنة، أما المال القيمى فالمرجع فى تقويمه يعود إلى قيمته.

ورأوا أن المثلى يمكن أن تجرى عليه عملية الإقراض، أما القيمى فلا يمكن أن تقوم عليه هذه العملية. وذلك لأن المثلى يثبت فى الذمة دينًا؛ حيث يمكن للمقترض أن يسدّد مثله دون أن يضار صاحب السلعة فى الشيء. فإذا ما اقترض أحدهما من آخَر جهازا مسجِّلاً (كاسيت) بعلامة تجارية معينة ومواصفات معينة، فإن المقترض يمكن - فى حال تلف هذا الجهاز - أن ينزل إلى السوق ويشترى مسجِّلاً من نفس العلامة التجارية (الماركة) والمواصفات ويعوض به صاحب الجهاز التالف. ولكن القيمى لا يصلح للإقراض أو للإعادة بنفس قيمته؛ وليس هو الذى تثبت قيمته فى الذمة؛ ولذلك فعندما يُتلِف المقترض مالاً قيميًا يكون عليه الضمان؛ أى أن يدفع قيمته الذى يحددها صاحبها فى الضمان.

أما بالنسبة لتصنيف «العقار/ المنقول»، فإننا نجد الفقهاء قد اختلفوا فيما هو العقار وما هو المنقول. فالحنفية قالوا: العقار هو ما لا ينتقل أبدًا، وبهذا الشكل يكون العقار هو الأرض؛ حيث لا يمكن نقل الأرض أبدًا. أما المبنى فلديهم أنه يمكن نقله بالهدم أو التفكيك وإعادة البناء فى مكان آخر؛ وبالتالى فالبيوت والعمارات والأبراج السكنية مال منقول عند الحنفية. أما لدى الجمهور، فالعقار هو ما لا يمكن نقله بهيئته؛ وبالتالى فالبيوت - عندهم - من العقارات؛ لأنه لا يمكن نقلها - فى العادة - بهيئتها.

وبالنسبة لتصنيف «المتقوم/ غير المتقوم»، فيظهر هذا التصنيف خاصة عند الحنفية الذين قالوا إن المال هو العين فقط سواء أكانت حلالاً أم حرامًا؛ ولذلك كانت الخمر التى لدى أهل الكتاب مالاً، ولكنه مال غير متقوم؛ ولهذا اضطروا أن يقسموا المال إلى متقوم أى له قيمة وهو المباح شرعًا، وغير متقوم أى ما ليس له قيمة وهو ما ليس مباحًا. أما الجمهور - فلأنهم لم يعتبروا «غير المباح شرعًا» مالا - فإنهم لم يضطروا إلى هذا التقسيم. وبالتالى تختلف مفاهيم المقوَّم وغير المقوم لدى الجمهور عن مفهوم الحنفية.

فالمتقوم ـ لدى الجمهور ـ هو ما له قيمة لدى الناس مثل السلع، وغير المتقوم هو ما ليس له قيمة لدى الناس مثل حبة القمح التى قد تسقط من حمولة القمح، فهى ليست لها قيمة عند صاحب الحمولة. ويفيد هذا التقسيم بمفهوم الجمهور ـ وليس الحنفية ـ فى قضية الضمان، فلو أننى دخلت بيت غير مسلم ووجدت زجاجة خمر وقمت بإلقائها من النافذة أو سكبتها فهى لا تعد مالاً لأنها حرام؛ وبالتالى لا يقع علىَّ تعويض لصاحبها، بل هى أشياء يجوز الاعتداء عليها.

وفى إشارة سريعة لنظرية الملك، يمكن القول: إن المِلك أو المِلكية عند الفقهاء ثلاثة أقسام؛ هى: ملكية عامة، وملكية دولة، وملكية خاصة. والملكية علاقة بين الإنسان وبين الشىء، وإن كانت هذه التعبيرات تعد ألفاظًا حديثة لم توجد فى الفقه، ولكنها تقرب ما يعنيه الفقهاء. فالملكية الخاصة هى ملكية الشخص للشىء، أما الملكية العامة فهى مِلك عموم المسلمين أو عموم أهل البلد للشىء، فهم يمتلكونه جميعًا. وفى الملكية العامة لا نستطيع أن نمنع أحدًا من الاستيلاء عليها أو الانتفاع بها، فيجوز للجميع أن يصيدوا من البحار، ويجوز للجميع أن يقطعوا من أشجار الغابات.. وهكذا. وهناك ملكية دولة؛ أى إنها ـ كمؤسسة معنوية موجودة ـ تمتلك هذه الأشياء، وبالتالى يجوز لها أن تبيع أو تشترى فيها، مثل محطات الكهرباء أو محطات الإذاعة وما شابه.

الغاية التى نهدف إلى توضيحها هى أن نؤكد أن إدراك النظريات الحاكمة وفهمها بعمق واستيعابها يُعد شرطًا مهمًّا للأمر الذى ندرسه؛ وهو التراث، سواء فى إدراكها فى ذاتها أو فى علاقاتها مع التصورات الكلية.

ونعود إلى النص الذى بين أيدينا نتأمل فيه، ونحاول أن نستكشف كيف تتحكم هذه النظريات فى فهمه بشكل أعمق. فيقول المؤلف:

«كتاب البيع، أخره عن العبادات؛ لأنها أفضل الأعمال؛ ولأن الاضطرار إليها أكثر؛ ولقلة أفراد فاعله. ولفظه فى الأصل مصدر؛ ولذا أفرده، وإن كان تحته أنواع، ثم صار اسمًا لما فيه مقابله على ما سيأتى. ثم إن أريد به أحد شقى العقد الذى يسمى من يأتى به بائعًا، فيعرف بأنه تمليك بعوض على وجه المخصوص، ويقابله الشراء الذى هو الشق الآخر الذى يسمى من يأتى به

مشتريًا، و يعرف بأنه تملك بعوض كذلك. ويجوز إطلاق اسم البائع على المشترى وعكسه اعتبارًا، والتعبير بالتمليك والتملك بالنظر إلى المعنى الشرعى كما سيأتى.

وإن أريد به المركَّب من الشقين معًا بمعنى العلقة الحاصلة من الشقين التى ترد عليها الإجازة والفسخ،...».

نظروا إلى أركان العقد فى كونها وجودًا لعاقديْنِ بينهما اتفاق، وأن هذا الاتفاق هو بالإرادة القائمة عند إتمامه. وعبارة «**العلقة الحاصلة بين الشقين**» هى التى تشير إلى الاتفاق بين الإرادتين، فهى علاقة حاصلة بين طرفين: العاقد الأول والعاقد الثانى، و«**التى ترد عليها الإجازة والفسخ**».

وهنا، كان ينبغى علينا ـ ونحن نتناول نظرية العقد ـ أن نتعرض لمراحل العقد. فالعقد له مراحل أربع: مرحلة الانعقاد، ومرحلة الصحة، ومرحلة النفاذ، ومرحلة اللزوم.

أما «الانعقاد» فعند الحنفية قد ينعقد العقد وهو فاسد، وقد ينعقد وهو صحيح. فإن كان محل العقد لم يشرع بأصله أو بوصفه كان العقد باطلاً، أما لو شُرع بأحدهما فحسب؛ أى بأصله فقط أو بوصفه فقط فيكون فاسدًا، فإن كان قد شُرع بأصله ووصفه فهو صحيح. ولذلك فالانعقاد تحته الصحة والفساد؛ فقد ينعقد وهو صحيح، وقد ينعقد وهو فاسد. فالانعقاد مرحلة تسبق مرحلة الحُكم عليه بالصحة والفساد. وأيضًا هذا قد أخذه جمهور العلماء بطريقة أخرى لسنا فى محل تفصيلها.

فمثلاً حقيقة *الربـــا* أنه ما هو إلا بيع، وهذا ما جعل المشركين يقولون: إنما البيع مثل الربا. هنا هم يقولونها بصدق، ولكن ما الفرق بين بيع السلعة وبين أن نبيع مائة جنية بمائة وعشرة؟ والجواب أنه لما كان محل العقد هو النقود، وهى وسيط التبادل بين الناس، وقد حرم الشرع أن يكون فى وسيط التبادل زيادة وتفاضل عند الأخذ والعطاء، أصبح هذا العقد حرامًا لصفة ثبتت فيه وليس لفقده شيئًا من أركانه أو شروطه؛ لذا أصبح فاسدًا وباطلاً. ولكنه عند الحنفية ـ ونظرًا لنظريتهم السابقة ـ يصبح فاسدًا، وإن لم يكن باطلاً.

ومن أجل ذلك يجعلون المرء يتملك هذا القدر من الزيادة؛ وهو الربا، وإذا أعطاه أو باعه لشخص آخر ثم قام بإنفاقه، فإنه لا يُطَالَب برد هذا المبلغ. أما الجمهور فيرون أنه عقد بأجل، وهذا الذى أخذ قدر الربا ـ الزيادة ـ مطالَب برد هذا المبلغ، وكأن القدر من الزيادة الربوية ـ التى حُكم عليها بالسوء ـ لا يتملكها أى فرد وقعت فى ذمته.

فلدى الحنفية فالحرمة تقع لديهم عند التعامل الأول، أما إذا أعطاها أحد ممن هم أصحاب التعامل الأول إلى شخص آخر فقد نُزعت منها الحرمة. أما عند الجمهور، فإن هذه الزيادة هى حرام فى ذاتها تظل حرامًا لا تدخل فى مِلك أحد، بل هى حرام على أى فرد تدخل ذمته.

فدور الانعقاد تحته الصحة والفساد، فإذا خلا من المفسدات كان صحيحًا، وهذه الصحة تحتها دوْران: النفاذ والوقوف. فقد يكون العقد صحيحًا إلا أنه موقوف إلى أن يجيزه الولى أو المالك، فهو موقوف إلى أن يجيزه صاحب السلطان الكامل على محل العقد، مثل تصرفات الصبى المميز.

أما النافذ فتحته نوعان: لازم وغير لازم، ويتحدد هذا وفقًا للخيارات: خيار الشرط، خيار الرؤية، خيار العيب. كأن يقول البائع للمشترى بعتك هذا الشىء بشرط أن تعطنى فرصة ثلاثة أيام. هنا ينعقد صحيحا ونافذًا إلا أنه غير لازم حتى تمر الثلاثة أيام، فبعدها تتحول إلى اللزوم. وهكذا يكون لازمًا بشرط وقوع أمر أو خيار معين. أما خيار العيب فكأن يشترى أحدهم كتابًا من صاحب مكتبة ويقول له: لو أننى وجدته به قطْعٌ فسأعيده، هنا ينعقد عقد بيع الكتاب ويقع صحيحًا، ولكن لا يقع لازمًا إلا بعد أن تمر فترة التحقق من العيب، فيتحقق اللزوم له. فيقول المؤلف التراثى هنا:

«وإن أريد به المركّب من الشقين معًا بمعنى العلقة الحاصلة من الشقين التى ترد عليها الإجازة والفسخ».

هذه علاقة بعد الانعقاد يمكن أن يرد عليها الفسخ لأنها فاسدة، ويمكن أن يرد عليها الإجازة فتنتقل من دور الصحة إلى دور النفاذ فتجاز، مثل ما قلنا من أن هذا العقد موقوف، فيأتى صاحب السلطة فيجيز أو لا.

إذًا فكلمة الإجازة والفسخ تفهم فهمًا أعمق إذا ما تفهّمنا الأطوار الأربعة للعقد: الانعقاد، والصحة، والنفاذ، واللزوم.

«فيقال له لغةً: مقابلة شيء بشيء على وجه المعاوضة، فيدخل فيه ما لا يصح تملكه كالاختصاص».

وهنا تظهر نظرية أخرى هى نظرية اليد وهى إحدى مكونات نظرية الملكية، وملخصها أن الأشياء حتى تكون ملكًا لى فلا بد أن تكون حلالاً طاهرة منتفعًا بها وهكذا. ولكن هناك بعض الأشياء التى قد تكون مختصة بالإنسان ولكنها لا تتوافر فيها هذه الشروط مثل روث البهائم مثلاً، هو نجس عند الشافعية فلا يدخل فى المِلك؛ وبالتالى لا يجوز أن يقع عليه البيع والشراء، ولكن هذه البهائم قد تكون خاصة بهذا الإنسان وحظيرتها ملكه، وروثها الذى فى حظيرته تؤخذ منه منفعة؛ حيث تُسَمَّد به الأرض، ويُستعمَل فى الوقود. فهذا الشىء أصبح له منفعة وقيمة، والناس على استعداد أن تدفع فيه نقودًا، فماذا نصنع إذًا؟ إذا كان الروث ليس ملكى فكيف أتصرف فيه؟ وما هى العلاقة التى تقوم بينى وبينه حتى تقع هذه التصرفات؟

هنا قال الفقهاء: إن العلاقة هى «الاختصاص»، فقالوا إن هذا الروث مختصٌ بصاحبه، ومن هنا جاء أن اليد على الشىء قد تكون يد مِلك وقد تكون يد اختصاص. فإن كانت مما هو من شأنه المِلك أى تتوفر فيه شروط المِلك أصبحت اليد يد ملك، أما إن كان ليس شأنه التملك فتكون اليد يد اختصاص، وليست يد ملك. وقد يكون الشىء لا ملكًا ولا مختصًا به. وهنا تظهر يد حيازة. وعلى ذلك فاليد تنقسم إلى: يد مِلك، ويد اختصاص، ويد حيازة.

ثم يقسمون اليد تقسيمًا آخر هو يد ضمان ويد أمانة. أما يد الضمان فتكون مثل أن يستعير أحدهم من الآخر كتابًا لقراءته. الكتاب ـ هنا ـ عند الأول ولكنه ليس فى يده، وليس ملكه، ولكنه فى حوزته، فإذا ما هلك فإنه ضامنه أى يعطى صاحبه ثمن الكتاب؛ أى الضمان عند التلف. أما الأمانة فهى كأن يودع أحدهم لدى الآخر كتابًا أمانةً، فيحفظه دون تقصير إلا أنه قد يُسرق أو يُحرق، هنا ليس على من وُضعت لديه الأمانة أن يعوض صاحبها؛ لأن يده على الأمانة

أو الوديعة هي يد أمانة وليست يد ضمان. فالروث هذا عندما أُريد أنْ أستفيد به وآخذ مقابله مالاً، يقول الفقهاء إن هذه المعاملة لا تكون من قبيل البيع، ولكن من قبيل رفع اليد عن الاختصاص. مثلاً الموظف كان فى السابق يمكن أن يتنازل عن وظيفته لآخر لا يجد وظيفة مقابل مال. هو هنا لا يملك هذه الوظيفة، وهنا يُكيَّف هذا العقد بأنه عقد رفع اليد عن الاختصاص، فيقول: «**ما لا يصح تملكه كالاختصاص، وما لم تكن صيغة كالمعاطاة، وخرج بوجه المعاوضة نحو السلام** [ورد الأذان وتشميت العاطس..]. **وشرعًا: «عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين أو منفعة على التأبيد لا على وجه القربى»**».

وهنا قالوا: إن من شرط العقد ألا يكون معلقًا ولا مؤقتًا. أما المُعلَّق فكأن يقول البائع للمشترى: سأبيعك هذا إذا جاء أخى من السفر، فهذا عقد غير صحيح. أما المؤقَّت فكأن يقول المشترى: بعتك هذا مدة شهر. فعقد البيع لابد أن يكون مؤبَّدًا وليس مؤقتًا، و لم يكن عدم ذكرنا لهذا الشرط فى نظرية العقد؛ إلا لأنه قد يقوم شرطًا لبعض العقود فقط مثل: عقد توكيل الإجازة حيث من شرطه أن يكون مؤقتًا، فهو شرط لعقد خاص.

يقول: «**وأركانه ثلاثة: عاقد، ومعقود عليه، وصيغة. وهى فى الحقيقة ستة أركان كما سيأتى. والعقد ـ فى التعريف ـ جنس وشأنه الإدخال. لكن إذا كان بينه وبين فصله عموم من وجه يخرج بكل منها ما أدخل فى عموم الآخر. ولذلك قالوا: خرج بالعقد المعاطاة، وبالمعاوضة نحو الهدية، وبالمالية نحو النكاح، وبإفادة ملك العين الإيجارة، وبغير وجه القربى القرض. والمراد بالمنفعة بيع نحو حق الممر. والتقييد بالتأبيد فيه لإخراج الإيجارة أيضًا. وإخراج الشىء الواحد بقيدين غير معيب**».

٤ ـ الصياغات اللغوية:

ثَمّ عنصر آخر من عناصر الشفرة التى كُتب بها التراث، إنه الصياغات اللغوية والمنطقية، والتى نحن بحاجة إلى استيعابها حتى نتمكن من بلورة فهم دقيق لما هو تحت أيدينا من نصوص تراثية.

هناك مفهوم محدد وتصور معين تتداخل فيه الصياغة اللغوية مع الصياغة

المنطقية، وتشكل طابعًا عامًّا لصياغة الأفكار عند السلفى. هذا المحدد الأول لهذه الصياغات هو الجملة المفيدة. ولقد اختلف مفهوم الجملة المفيدة ـ وكان بارزًا ومهمًّا ـ بين علوم البلاغة والنحو والأصول والمنطق وغيرها. وكما سبق وأوضحنا ـ فى القسم الأول ـ تنقسم الجملة المفيدة إلى قسمين ظاهرين، وقسم ثالث غير ظاهر، واختلفت تسمية كل قسم من هذه الأقسام باختلاف العلوم التى تعاملت معها. فأهل المنطق يتحدثون عما أسموه بـ «الموضوع» و«المحمول»، والبلاغيون يقولون: «المسند» و«المسند إليه»، والنحويون يسمونهما بـ «المبتدأ» و«الخبر» أو «الفعل» و«الفاعل». ولذلك؛ فالجملة المفيدة نفسها قد سُميت بأسماء مختلفة، مثل: القضية، أو المسألة، أو «الدعوى». وكل تلك الألفاظ السابقة متفقة فى المعنى.

ولكل علم من العلوم ـ التى أنتج التراثيون فيها ـ جملته المفيدة الرئيسة على النحو الذى سبقت الإشارة إليه. ففى علم الفقه، الموضوع ـ أو الجزء الأول من الجملة ـ هو «فِعْل المُكلَّف»، والمحمول ـ أو الجزء الثانى من الجملة ـ هو «حكم من أحكام الله سبحانه وتعالى». فالصلاة والبيع والشراء، كل هذه أفعال تصدر عن البشر، أما حلال، وواجب، ومباح، ومندوب، ومكروه فكل هذه أحكام شرعية نصف بها الفعل البشرى. فإذا جمعنا بين الفعل والحكم عليه؛ فإننا نخرج بجملة مفيدة أو مسألة أو دعوى أو قضية فقهية.

وفى علم الأصول، نجد أن الموضوع ـ أو الجزء الأول من الجملة ـ هو «الأدلة الشرعية»، وأن «إثباتها للحكم» هو المحمول. فالكتاب لا من حيث كونه موجودًا فى المصحف، أو من حيث كيف يُرسَم، ولا من حيث حفظه، ولكن من ناحية كيف نستنبط منه الحكم الشرعى، وكذلك السُّنَّة، والإجماع، والقياس... وهكذا، هذه الأدلة من هذه الحيثية تشكل جملة أو قضية علم الأصول.

إذًا فقضية الجملة المفيدة هى قضية مهمة، ننظر فيها إلى ما يُسمَّى بـ «الإسناد» أو «النسبة» أو العنصر الثالث الخفى؛ الذى يمثل العلاقة بين العنصرين الأولين: المبتدأ والخبر. فالنسبة هى إثباتُ أمرٍ لشىءٍ أو نفيه عنه.

وحتى أبلِّغ للمخاطب ما أريد قوله ويكون مفهومًا، لابد أن يتم البحث عن تمام الإسناد، فإن قلت: الشجرة الطويلة الخضراء التى بالخارج، فكل هذا إنما هو أمور أو صفات لتحديد الموضوع. فلابد علينا أن نُخبِر عن هذا الموضوع بوضوح، وإلا فإن ارتباكًا سيحدث للمخاطب؛ حيث يثور فى ذهنه تساؤل حول كلامك: أين النسبة فيه؟ وعلى ذلك فإنك لو قلت: «الشجرة» وسكتَّ وتوقفت ستكون قد تكلمتَ بكلام غير مفيد، فإذا ما قلت بعدها: «...مثمرة» أصبحت الجملة مفيدة.

وعلى ذلك، فعلينا عندما نقرأ فى التراث أن نبحث فى النِسَب التامة؛ أى أن نبحث فى الجمل المفيدة، وإلا فإننا إن لم نستطع أن نحصُل للمبتدأ على خبر، ولا للفعل على فاعل، *فإنه لا يمكن أن يتشكل لدينا فهم كامل صحيح لنصوص هذا التراث*.

ففى بعض كتب التراث نجد صياغات يطول الفاصل فيها بين المبتدأ والخبر، أو قد يقرأ المرءُ النصَّ قراءة خاطئة فيعتقد أن شيئًا ما فى الكلام قد أُخبر به عن المبتدأ أو أُسند للمسند إليه، بينما يكون الكاتب لم يخبر أو يُسند بعد، فيقول ـ مثلاً ـ: «الشجرة الخضراء بالخارج... مثمرة»، فيفهم القارئ أن المسند أو الخبر هو بالخارج أو خضراء، وهذا خطأ؛ لأن تلك الصفات ـ فى الحقيقة ـ قامت بتحديد الموضوع فقط، ولكن لابد من إسناد يسند إليها. لذا فعلينا إذًا أن نتفهم هذه المسألة، وأن نبحث عن الجمل المفيدة.

إنَّ تصورنا أن البناء اللغوى كله مبنى على «الجملة المفيدة» سيفيدنا فى فهم كثير من أمور التراث.

إن الجملة المفيدة دعوى وقضية ومسألة، وهى أمور تحتاج منا إلى دليل. فـ «الصلاة واجبة» جملة مفيدة، ولكن من الذى قال إن الصلاة واجبة؟ ما الدليل على ذلك؟ وهنا سنلحظ أن معنا مجموعة من الجمل المختلفة؛ فهناك جمل تكون طريقة إثبات النسبة (أى العلاقة بين الخبر و المبتدأ) فيها راجعة إلى الحس أى إلى الإدراك الحسى، وهناك بعض الجمل تكون طريقة إثبات النسبة فيها راجعة إلى العقل، وهناك من الجمل ما يُحمَل إثبات النسبة فيها على النقل سواء

أكان نقلاً عن أهل تخصص معين أو عن الشرع الشريف. ومن هنا كانت الأدلة منها ما يكون دليلاً حسيًّا، ومنها ما يكون دليلاً عقليًّا، ومنها ما يكون دليلاً شرعيًّا، ومنها ما يكون دليلاً وضعيًّا؛ أى تواضعت طائفة معينة عليه، وقد ضربنا لذلك أمثلة موجزة فيما سبق.

إذًا تختلف المسائل والقضايا فتختلف الأدلة المثبِتة لها؛ أى المثبتة لتلك النسب، ولكن ما معنى الإثبات؟

بعد أن وجدوا أن اللغة مكوَّنة من جمل مفيدة، وأن الأخيرة مكونة من جزأين بينهما علاقة، وأن هناك أدلة تثبت تلك العلاقات وتلك النسب، ثم بعد ذلك تنوعت وتعددت الأدلة؛ فأصبح هناك دليل شرعى، وآخر نقلى وآخر حسى لتثبت العلاقة، وجدوا أن أمور الأدلة تثير نوعًا من الاستفهام مفاده: هل لابد أن تقام الأدلة على كل جملة حتى يُصدِّق المخاطب ما أقوله؟ فعندما قال المتكلم: «الشجرة مثمرة»، فإن هناك احتمالين فى المخاطَب: إما أن يصدِّق، أو لا يصدّق. فإذا لم يصدق، فإن الأمر يحتاج إلى دليل، وهو هنا أن يأخذه المتكلم ويريه الشجرة. وأما إذا قال: الصلاة واجبة، وقال المخاطب: ما دليل ذلك؟ فعليه أن ينظر هنا إلى دليل نقلى، فيقول: إن الله سبحانه وتعالى قال: «أَقِمِ الصَّلاَةَ»، وهذا أمر، وكل أمر للوجوب؛ لذا فإن الصلاة واجبة. وكون كل أمر للوجوب يعود إلى الاستقراء والتتبع، فنذهب إلى السُّنَّة والإجماع للتأكد من أن كل أمر للوجوب.

إن هذه العملية ـ أى إقامة الدليل على الجملة أو الدعوى ـ تسير على مرحلتين هما: إدراك المفرد وهى مرحلة التصور، ثم إدراك النسبة مع التسليم والإذعان وهى مرحلة التصديق. فأصبح لدينا قسمان للإدراك (أى لحصول صورة الشىء فى الذهن): القسم الأول يسمى التصور؛ وهو إدراك المفرد، والثانى يسمى بالتصديق وهو إدراك النسبة على جهة الإذعان. فعندما قلتَ: «الشجرة» فإننى أدركتُ صورة معينة لها تتكون فى الذهن، وعندما قلت: «مثمرة» تكون فى الذهن صورة للثمرة والإثمار كما تكون فى الذهن العلاقة بينهما. وإدراك الشجرة وإدراك الإثمار والثمرة وإدراك نسبة الإثمار إلى

الشجرة كان من باب التصور؛ لأنه إدراك مفردات دون الإذعان بأن ذلك كائن وأنه صحيح، وأن هذه الجملة قد فُهِمَتْ وصُدِّقت.

كل الناس ـ مثلاً ـ يعلمون معنى «محمد رسول الله»؛ «محمد» ﷺ يعلمون أنه ذلك الشخص الذى وُلِد فى مكة ومات فى المدينة، قبره يُزار إلى اليوم، أتى بدين اسمه الإسلام .. وهكذا. «رسول الله» أيضًا معناها معلوم بأنه بشر وأنه يُوحَى إليه من الله سبحانه وتعالى.. إلى آخره. وكذلك يفهمون تلك النسبة، ولكن لا يعنى «فهمهم» لكل ذلك أنهم يصدِّقون به، فإن وقع التصديق فى الأذهان فقد آمنوا، وإن لم يقع لا يكونوا مؤمنين. فهناك فارق بين الفهم والتصديق.

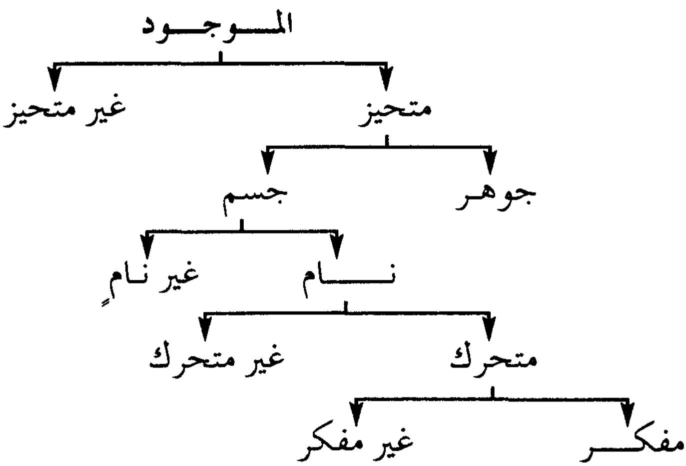
التصور هو مرحلة الفهم أما التصديق فهو مرحلة أخرى. فإذا كان عندى ـ مثلاً ـ صورة فى ذهنى قائمة أريد أن أنقلها إلى ذهنك حتى تفهمنى، كيف أوصلها إليك؟

هنا قال العلماء: إن توصيل ما فى الذهن إلى السامع عبر الكلام يكون عبر «مصطلح» يسمى بالتعريف أو الحد. فمثلاً لو قال امرؤٌ لآخر: «الحنطة كثيرة»، فإن كلمة «الحنطة» ربما لا تكون معروفة ومفهومة للآخر، فيقف دون أن يفهم، فيضطر الأول إلى توضيحها بلفظ آخر؛ بأنها القمح. هنا الذى حدث هو قيام المتكلم بتعريف الكلمة تعريفًا لفظيًّا؛ أى إنه أتى بكلمة مرادفة للكلمة غير المفهومة، أتى بلفظة معروفة للسامع ليعرف بها الكلمة الأخرى التى لم يكن يعرفها.

وقد يكون المراد من التعريف إدراك كنه الشىء؛ أى ماهية الشىء، وهنا نلجأ إلى التصورات الكلية، والتى تمت الإشارة فيها إلى الموجودات التى تنقسم إلى ما هو متحيز وما هو غير متحيز. المتحيز هو الجوهر، وغير المتحيز هو العَرَض. أما الجوهر فإذا كان مفردًا فنسميه الجزء الذى لا يتجزأ، وأما إذا كان مركبًا فنسميه جسمًا. هذا الجسم يُلاحظ أنه أنواع؛ منها ما هو نامٍ ومنها ما هو غير نامٍ، فلوحة الكتابة تتركها يومًا وأيامًا لا تزيد، ولكنها تظل كما هى، أما النبات فإنك إن تركته يومًا بعد الآخر تجده يزيد شيئًا فشيئًا. وكذلك الطفل

يكبر، والثمرة تنضج. وفى النوع الأخير نجده ينقسم إلى قسمين: الأول يتحرك بالإرادة والآخر لا يتحرك بالإرادة. الأخير مثل النبات فلو تركته فى مكان ما، فحتى لو نما فإنك لن تلاحظ أى تغير فى مكانه بعد يومين من تركه، أما القسم الذى يتحرك بالإرادة فمثل البقرة التى تتحرك إذا تركتها بمفردها ساعية إلى طعامها وشرابها. فالحيوان متحرك بالإرادة، أما النبات فلا، فقد يتحرك بالهواء أو يتحرك بالضوء، أو يتحرك بردود الفعل العكسية كالنباتات الوحشية، ولكنه لا يتحرك بالإرادة لانعدامها فيه.

من هنا يمكن أن نرسم خريطة الموجودات كالتالى:



هذه شجرة تنطوى على مستويات متعددة، نجد الشىء له فرع وله أصل، للشىء ما هو تحته وله ما هو فوقه. وهناك شىء لا تحت له، وآخر لا فوق له. كل هذه الأنواع ابتدأ المناطقة بتسميتها باسم مخصوص، فقالوا على الشىء الذى تحته أنواع بأنه «جنس»، وعلى تفريعه «نوع». فالموجود جنس الأجناس، والناطق (المفكر) هو النوع المطلق أى النوع الذى ليس تحته شىء، ونجد أن كل واحد بعد ذلك هو جنس لما تحته ونوع لما فوقه.. وهكذا فأصبح لدينا مصطلحان.

وكما نرى فإن الجنس والنوع شىء واحد؛ أى بالاعتبار، إلا أن الجنس تحته أفراد مختلفة تمامًا بعضها عن بعض، فالحيوان جنس ولكن تحته البهائم، وتحته

الإنسان المفكر الناطق، والإنسان يختلف اختلافًا بينًا واضحًا عن البهيمة، إلا أن كلاً منهما يشترك في التحرك بالإرادة. أما النوع فتحته أفراد متسقة، فالإنسان نوع أفراده لا يختلف في كنه الإنسانية.

ولكن ما الذى يفرق نوعًا عن الآخر في الجنس؟ فالإنسان حيوان والبهيمة حيوان، فما الذى يفرق بينهما؟ قالوا: الذى يفرق بينهما هو النطق، فإن الإنسان ينطق بمعنى أنه يفكر أى يرتب أمورًا معلومة؛ ليتوصل بها إلى مجهول، أما البهيمة فلا. الاختلاف يتمثل في التفكير، إن ترتيب الأمور وتوليد الفكرة منها، كل هذه الترتيبات التى منحها الله سبحانه وتعالى للإنسان ليعمر بها الكون مفقودة عند الحيوان؛ لذا أسموا هذا الاختلاف بـ «الفصل». وبالتالى أصبح لدينا ثلاثة محاور في الخريطة السابقة: الجنس والنوع والفصل. ولكننا رأينا خواصَّ يختص بها النوع، ورأينا خواصَّ يشترك فيها النوع مع غيره من الأنواع تحت جنس واحد، وإن كانت لا تميزه بحده. مثل الضحك في الإنسان، فهو يضحك لأنه أدرك شيئًا متناقضًا أو مفارقة بين أمرين، وعلى هذا يبنى المزاح والنكات. التعجب هذا لا يحدث لبهيمة؛ وبالتالى لا تضحك. هذه خاصية للإنسان.

ولكن الإنسان يمشى والأسد يمشى، فالمشى عرَضٌ عام يشترك فيه أفراد الجنس الواحد وإن اختلفت الأنواع.

بالتأمل والتدبر قالوا: هذه الخمسة هى التى استطاع الإنسان أن يرصدها، فأسموها بالكليات الخمس؛ وهى الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام.

فالجنس يعرفونه بأنه كلى ذاتى مقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة في جواب ما هو، ويمثل له بـ «الحيوان». أما النوع فهو كلى مقول على كثيرين متفقين في الحقيقة في جواب ما هو، ويمثل له بـ «الإنسان». وأما الفصل فهو كلى ذاتى مقول على كثيرين متفقين في الحقيقة في جواب: أى شىء منه؟ وأما الخاصة فهى كلى عَرَضى مقول على كثيرين متفقين في الحقيقة في جواب أى شىء هو من خاصته؟ والعرض العام كلى عرضى مقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة في جواب أى شىء هو من عرضه؟

قالوا: إذا أردنا أن نعرِّف شيئًا لننقل هذا التصور الذى حصل فى أذهاننا إلى أذهان المستمعين لنا، فينبغى علينا أن يكون التعريف من الجنس ومن الفصل، ومن الممكن أن يكون من الجنس ومن الخاصة، كذلك من الممكن أن يكون من الجنس فقط أو من الفصل فقط أو من الخاصة فقط.

فإذا كان من الجنس والفصل أسموه «الحد التام»، أما إن كان من الفصل فقط أو الجنس البعيد والفصل أسموه «الحد الناقص»، أما إذا كان من الجنس والخاصة فهم يسمونه «الرسم التام»، فإن كان من الجنس البعيد والخاصة أو من الأخيرة فقط فهم يسمونه بـ «الرسم الناقص»... وهكذا.

ولو أضفنا إلى التعريف اللفظى كلاً من التقسيم والتعريف بالمثال، لتمت لنا أنواع التعريف عند المناطقة.

ولكن أهل الحقول الأخرى ـ غير المنطق ـ يطلقون على الكل «تعريفًا»، فيقولون ـ فى معرض أحاديثهم ـ: «ويُعرَّف بكذا..»، وقد يكون ذلك رسمًا أو يكون حدًّا. هذا أمر واسع، ولكن فى كل تعريف لابد علينا أن نبحث عن النوع الذى يحدد الجنس، وعن الفصل الذى يحدد النوع من بين الأنواع المختلفة.

شاع ذلك فى الألفاظ الشرعية، فمصطلحات كبيع وإيلاء وطلاق أو صلاة.. عند تعريفها نأتى بكلمة شبيهة بالجنس، ونأتى بعدها بقيود هى فصل أو فصول تحدد المراد. وقد أصبحت فلسفة التعريف أمرًا شائعًا وضروريًّا حتى يفهم الإنسان ما يريده الآخر؛ وحتى يبنى الكلام بعد ذلك على ما قد حُدِّد أو عُرِّف فى أول الكلام؛ لأننا لو لم نفعل ذلك لربما اختلفنا فى الظاهر وإن كنا متفقين فى الحقيقة، ولاعترض بعضنا على بعض وتشتتنا مذاهبَ فى البحث. ومن أجل ذلك كانت مسألة التعريف تمثل مطلعًا ثابتًا فى أغلب كتب التراث، وهى كذلك فى الخطط البحثية للدراسات المعاصرة؛ ومن أجل أن تضبط هذه المسألة تكلموا عن الكليات الخمس، وكذلك عن أنواع التعريف.

وإذا كنا بالتعريف يمكننا أن نتوصل إلى التصور، فكيف لنا أن نتوصل إلى التصديق؟ إن هذه الأداة التى يمكن بواسطتها الوصول إلى التصديق يختلف اسمها ـ بدوره ـ بين علماء الحقول المختلفة. فالمناطقة أسموها القياس، وفى

الشرع الدليل. ويشير القياس إلى ترتيب أمور معلومة للوصول إلى أمر جديد غير معلوم، وكما ذكرنا نقول: «الصلاة واجبة»، ويأتى الدليل بقولنا: قال الله سبحانه وتعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاَةَ﴾، وهى صيغة أمر، والأمر للوجوب، وبالتالى فالصلاة واجبة. إن السلسلة السابقة من الجُمل التى من خلالها استخلصنا قول إن «الصلاة واجبة» هى التى عالجها المنطق فى قضية «المقدمات». ومن أجل ذلك كان علينا أن ندرس المنطق، وهذا الجزء من القياس المنطقى الذى له أشكال وأنواع معينة حتى نفهم كلام التراثيين. لقد استعملوا كل هذه الأدوات بسهولة ويسر ودون عناء؛ لأنها كانت تمثل لديهم مسلمات.

إن هناك مجموعة من الصياغات اللغوية والمنطقية ينبغى إدراكها واستيعابها قبل الخوض فى أى كتاب من كتب التراث، وعند التمرن على ذلك يتكون للمرء أو للقارئ فى التراث مَلكة يستطيع بها أن يحلِّل الكلام وأن يفهمه فهمًا أعلى من الفهم المتشكل لديه فى قراءته الأولى للنص التراثى.

ولنعُد إلى نصنا الذى نحلله لنرى أهمية ما ذكرناه. «**كتاب البيع، أخَّره عن العبادات؛ لأنها أفضل الأعمال؛ ولأن الاضطرار إليها أكثر ولقلة أفراد فاعله**».

هنا نرى نوعًا من الصياغة ينبغى الالتفات إليه فى كتاباتهم؛ إذ أنه يذكر الجملة ثم بعد ذلك يعقبها بدليلها، وقد يذكر بعد الدليل «التعليل»؛ أى لماذا كان هذا دليلاً لذلك.

التراثى دائمًا فى ذهنه قضية «الجملة المفيدة»، يقول: أخَّر البيع عن العبادات. جملة تخبر عن شىء؛ هو أن البيع تم تأخيره عن العبادات فى كتب الفقهاء، ولكن أين الدليل؟ الدليل ـ هنا ـ هو الحس؛ أى كأنه يقول: انظروا إلى كتب الفقه، وإلى كتابى هذا نفسه. ولكن ـ أيضًا ـ أين التعليل؟ فيذكر جملة جديدة هى «**لأنها أفضل الأعمال**»، ثم تعليلاً آخر: «**ولأن الاضطرار إليها أكثر**»، وتعليلاً ثالثًا: «**ولقلة أفراد فاعله**». هذه علل ثلاث اجتمعت فكانت سببًا فى اختيار المصنِّفين تأخير كتب المعاملات (وأولها البيع) عن كتب العبادات. ويُلاحظ أنه عندما أراد أن يذكر التعليلات أتى بـ «لأن»، وهى حرف تعليل.

ويُكمل: «**لفظه في الأصل مصدر، فلذا أفرده**». جعل المصنِّف من «**فلذا أفرده**» علةً لذِكْر الكاتب الأول «كتاب البيع» هكذا وليس «كتاب البيوع»؛ حيث إن لفظ «البيع» ـ أصلاً ـ مصدر، والمصدر لا يُجمع إلا إذ روعى فيه اختلاف الأنواع.

ويُكمل: «**وإن كان تحته أنواع**»؛ أى حتى لو كان تحته أنواع. وهنا فإن المؤلف يذكرنا بإدراكه أن بعض المصنفين يجمعون «البيع»؛ لكونهم يرون أن كل نوع من البيع يمثل بيعًا بذاته.

ثم يكمل: «**ثم صار لما فيه مقابلة على ما سيأتى، ثم إذا أريد به أحد شقى العقد الذى يسمى من يأتى به بائعًا فيعرَّف..**»، وما دام قد أتى بكلمة «**يعرَّف**» هنا، فإنه يكون قد أدخلها إلى قضية الجنس والفصل، وأراد أن ينقل إلى الأذهان تعريفًا معينًا عن البيع. «**فيعرَّف بأنه تمليك بعوض على وجه مخصوص**». التمليك ـ هنا ـ هو الجنس، فكأن أحدهم قد سأل المؤلف: أى نوع من أنواع التمليك هو؟ حيث إن أسباب الملك كثيرة، مثل: الهبة والميراث والاستيلاء على المباح مثل صيد السمك. فيقول المؤلف: «**بعوض على وجه مخصوص**». فكان ما ذكره هذا هو «الفصل»؛ أى إن كلمة «تملك» أو «تمليك» جنس، وكلمة «**بعوض على وجه مخصوص**» فصل.

«**ويقابله الشراء الذى هو الشق الآخر والذى يسمى من يأتى به مشتريًا، ويعرف بأنه تملك بعوض كذلك، ويجوز إطلاق اسم البائع على المشترى وعكسه اعتبارًا. والتعبير بالتمليك والتملك بالنظر إلى المعنى الشرعى كما سيأتى، وإن أريد به المركب من الشقين معًا بمعنى العلقة الحاصلة من الشقين التى ترد عليها الإجازة والفسخ، فيُقال له ـ لغة ـ مقابلة شىء بشىء على وجه المعاوضة، فيدخل فيه ما لا يصح تملكه كالاختصاص، وما لم تكن صيغة كالمعاطاة، وخرج بوجه المعاوضة نحو السلام. ويعرف ـ شرعًا ـ أنه عقدٌ**».

هنا تصبح كلمة «عقد» هى الجنس، فالعقود كثيرة منها السَّلَم، والنكاح، والوكالة، فأى نوع فيها هو من أنواع العقود؟ فيقول المؤلف: «**عقد معاوضة مالية**» إن قوله: «**معاوضة مالية**» هو قيد من القيود. ويكمل: «**تفيد ملك عين أو**

منفعة» وهذا قيد ثانٍ، ويكمل: **«على التأبيد»** وهذا قيد ثالث: **«لا على وجه القربى»**. وهكذا كل قيد من هذه القيود قد أخرج شيئًا من التعريف.

«وأركانه ثلاثة: عاقد، ومعقود عليه، وصياغة». **«وأركانه ثلاثة»**، وهى فى الحقيقة ستة. والعقد ـ فى التعريف ـ جنس، وشأنه الإدخال؛ أى شأنه أن يُدخل فى ذهن الإنسان حقيقة جنس معين؛ وهو العقد. ويُكمل: **«لكن إذا كان بينه وبين فصله عموم من وجه يخرج بكل منهما ما أدخل فى عموم الآخر»**. فكلمة «حيوان» مثلاً عامة تشمل الإنسان وتشمل الأسد، فهو جنس من شأنه أن يكون عامًّا، أما لو أتت كلمة «ناطق»، وهى ـ كما يرى البعض ـ تعم الإنسان والملائكة، فالأخيرون موصوفون فى القرآن بأنهم يتكلمون مع الله ويوحى إليهم أى يرسلهم بالرسالات، وإن لم نستطع أن نثبت لهم العقل (حتى لا يكون فى الكلمة تجاوز) إلا أن ما يمكن قوله هو أنهم يعقلون على كل حال، قد لا يكون بمخ ودماغ، ولكنهم يعقلون ويفقهون ولا يعصون الله ما أمرهم. كلها صفات تؤكد أن هؤلاء خلق ناطق مكلف مأمور، إذًا فـ «ناطق» قد يكون بشرًا أو غير بشر، ولكن حين نضع الدائرتين سويًّا: الحيوانية من جهة والناطقية من جهة أخرى فإنه سوف تبرز لنا مساحة مشتركة بين الدائرتين، هذه المساحة تمثل «الإنسان»، بل لا تمثل إلا «الإنسان».

وهكذا قال علماء المنطق: عندما يكون للجنس عموم وللفصل أيضًا عموم، وعندما نضع الجنس مع الفصل، فإن عموم كل طرف من الأطراف يقيد عموم الآخر. فالحيوانية تقيد بأنها ناطقة، والناطقية تقيد بأنها حيوانية. قضية صعبة للغاية عند المناطقة، أدركوها بعد مناقشات عسيرة، وهى قضية من منتجات العقل الإسلامى.

يقول: **«لذلك خرج من العقد المعاطاة، وبالمعاوضة الهدية، وبالمالية النكاح، وبإفادة ملك العين الإيجارة، وبغير وجه القربى القرض، والمراد بالمنفعة بيع نحو حق الممر، والتقييد بالتأبيد فيه إخراج الإيجارة أيضًا، وإخراج الشىء الواحد بقيدين غير معيب.**

وهذا التعريف أولى من التعريف بأنه مقابلة مال بمال على وجه مخصوص لما لا

يخفى... ثم البيع منحصرٌ في خمسة أطراف: الأول في صحته وفساده، والثاني في جوازه ولزومه، والثالث في حكمه قبل القبض وبعده، والرابع في الألفاظ المطلقة، والخامس في التحالف ومعاملة العبيد...».

هنا تنتهى الجملة المفيدة فى النص لتبدأ جملة جديدة ويبدأ فى موضوع آخر بجملة مفيدة أخرى. قال: «**وأفضل المكاسب الصناعة ثم الزراعة ثم التجارة على الراجح**».

انظر إلى الصياغة اللغوية؛ التعبير «**على الراجح**» يتضح منه أن هناك مرجوحًا فى القضية؛ أى إن هناك أكثر من قول فيها، وهناك خلاف بينهم فى المسألة؛ لذا قال: «**على الراجح**». فبعضهم قد فضَّل التجارة مطلقًا وعدَّها من أفضل المكاسب، والبعض الآخر فضَّل الصناعة واستدل بأن النبى ﷺ قد أمسك بسيف وقال: «وددت أنا صنعنا هذا». وهكذا تختلف الأقوال، ولكن الراجح ـ عند هذا الفريق من العلماء الذين ينتمى إليهم المؤلف ـ هو الصناعة ثم الزراعة ثم التجارة. وأيًّا كان القول فما يفيدنا هنا أن تعبير «على الراجح» هنا يعنى أن هناك خلافًا بين العلماء.

وقوله: «**البيع هو عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين على التأبيد لا على وجه القربى**»، فماذا لو قلنا إنه *عقد مالى* يفيد ملك عين، ولم نذكر كلمة «معاوضة»؟ إن هذا يصدق على الهدية؛ والهدية لا تُرد،؛ ومن ثم لا يمكن أن تدخل فى معنى «البيع»، ولا بد من إخراجها بقيد «المعاوضة».

ولو قلنا إنه عقد معاوضة يفيد ملك *عين* لانطبق ذلك على عقد الزواج. لا يملك الرجل زوجته بعقد النكاح، فالمهر يُعطى للمرأة إكرامًا لها؛ ولهذا لابد أن نفرق بين النكاح وبين البيع بكلمة «مالية» وكلمة «ملك». وحين يقول: عقد معاوضة بقيد «**ملك عين**» أخرج منه الإيجارة؛ لأنه فى الإيجارة نمتلك المنفعة ولا نمتلك الرقبة.

ومن نافلة القول ـ هنا ـ أن الفقه الإسلامى يفرق فى الشىء بين الرقبة والمنفعة. الملك التام يعنى أن يمتلك الرقبة والمنفعة، والملك الناقص هو امتلاك واحدٍ منهما؛ أى المنفعة أو الرقبة. فملك العين يُخرج من العقد الإيجارة، و«**من**

غير وجه القربى» تُخرج القرض من هذا العقد، فالأخير عقد يعطى فيه أحد الأطراف قدرًا معينًا من المال للطرف الآخر مقابل نفس القدر من المال.

«والمراد بالمنفعة بيع نحو حق الممر»، كأن تكون هناك قطعة أرض مقسَّمة إلى قسمين: قسم يطل على الشارع، والآخر فى الداخل ليس له منفذ على الشارع، ويريد صاحب القسم الداخلى أن يدخل من الشارع إلى ملكه، هنا ينبغى عليه أن يطلب من صاحب القطعة الأولى أن يترك ممرًا يدخل من خلاله إلى ملكه، وهنا من حق صاحب القطعة الأولى أن يطلب منه مقابل المرور من الممر الذى سيتركه كتعويض عن تركه لهذا الممر. هنا سيكون المشترى له حق مؤبد للمرور من هذا الممر مقابل هذا المبلغ المالى، ولكنه لا يملك عين الممر. إذًا حق الممر يباع ويشترى، وهو بيع وليس إجارة، ومؤبَّد أيضًا، ويمنح لصاحب الحق ومن خَلَفَه سواء أكان هذا الخلف وَرَثة أو مشتريًا للجزء الداخلى، فالمسألة ليست استئجارًا أو تنازلاً، ولكن مسألة بيع وشراء.

٥ ـ التعريفات والمصطلحات:

نأتى إلى عنصر آخر من العناصر التى تشكل فى ظننا أغلب شفرة التراث، ألا وهو عنصر المصطلحات والتعريفات. وعندما نقرأ كتب التراث فلابد علينا من استحضار قضية المصطلحات. وهذه المصطلحات على أقسام كثيرة ينبغى أن ندركها جيداً. وحتى نفهم هذه القضية بعمق، فإنه لابد أن نرجع إلى ما يُسمَّى بقضية الوضع التى سبق أن أشرنا إليها.

والوضع معناه جعل شىء بإزاء شىء آخر؛ أى فى مقابل شىء آخر؛ لأن الناس حين تتواضع على اصطلاح يعنى أنهم يتفقون على وضع لفظ معين بإزاء معنى معين. هذه العملية خلافية فى اللغة، فليست هناك علاقة قطعية ضرورية ما بين الحروف وما بين المعانى، بل هى علاقة وضعية، ليست هناك علاقة بين أحرف لفظة الأسد وبين الحيوان فى ذاته بحيث إنه لو قال أحد الأشخاص «أسد» لفهم كل من على الأرض أنه يتحدث عن الحيوان المفترس ذى الشكل المعروف. إذًا ما الذى حدث حتى تُوضع هذه الكلمة أمام هذا المعنى؟

ولقد قام الخلاف بين علماء الأصول حول واضع الكلمة مقابل المعنى، بين

قائل: إنه الله سبحانه وتعالى، واستدلوا بقوله عز وجل: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [الآية ٣١، سورة البقرة]، وبين قائل بأن البشر هم الذين وضعوا اللغة، وبين قائل: إن الله سبحانه وتعالى هو الذى وضع الأسس والقوانين، ثم بعد ذلك أنشأ الإنسان تطبيقات هذه القوانين والكثير من مفردات اللغة، بينما لم يُجِب البعض الأخير عن هذا التساؤل قائلين: لا نعرف ما إذا كان الله سبحانه وتعالى أو غيره سبحانه وتعالى هو الذى وضع اللغة. وقد سبقت الإشارة لهذا الخلاف بشىء من التفصيل.

ولاحظنا (أيضًا فيما سبق) أن اللغة وإن وُضعت الألفاظ فيها بإزاء المعانى إلا أن الشرع جاء فأخرج هذه الألفاظ من معانيها اللغوية إلى معانٍ أخرى مخصوصة قد قصدها الشارع. وقد ضربنا ـ فيما سبق ـ أمثلة على الفارق بين هذين الوضعين: الوضع اللغوى؛ وهو وضع اللفظ بإزاء المعنى عند أهل اللغة، والوضع الشرعى كوضع للفظ جاء به الشرع الحنيف.

وكذلك لوحظ أن طوائف عديدة قد اصطلحت على معانٍ مختلفة للَّفظ الواحد، كلٌ بحسب تخصصه. فنرى أن الأصوليين ـ مثلاً ـ قد وضعوا كلمة «أصل» بإزاء المقيس عليه، فى حين أن «أصل» فى اللغة ترد على مصدر الشىء، بينما عند الفقهاء ـ فى قولهم: إن الزكاة تحرم على الأصل وعلى الفرع ـ تُحمل كلمة «الأصل» على الأب والأم أو الجد والجدة. وعلى ذلك فكل طائفة تضع المعنى بإزاء لفظ معين، وهذه هى الحالة التى أطلق عليها العلماء كلمة «*الاصطلاح*».

فالمصطلح هو «وضع لفظ بإزاء معنى معين عند طائفة بعينها»، وذلك ما يسمى بـ «العُرف الخاص»؛ أى عرف أهل صنعة أو علم أو فن معين. وهناك «عُرف عام» يتعارف عليه أهل منطقة أو قطر معين، ولكنها ليست فى اللغة وليست فى الشرع بهذا المعنى العُرفى. فكلمة «دابة» ـ مثلاً ـ عند المصريين تعنى «الحمار» خاصة، ولكن هى فى اللغة تعنى كل ما يدب برجليه على الأرض، بل على كل ما يدب مطلقًا، وعلى ذلك فإن الإنسان ـ لغة ـ من الدواب، لكن لو قال بعض من الناس ـ فى مصر ـ واصفًا أخاه بأنه دابة فإن أخاه سيعتبر ذلك سبًّا يصفه فيه بأنه حمار.

وهكذا، لابد علينا إن أردنا أن نخوض فى فن معين من فنون التراث، أن نعى ونستوعب الاصطلاحات التى وضعها أهل العلم أو الفن بإزاء معانٍ معينة. هذا وإلا تداخلت المعانى ولضاع منا خير كثير.

لا يمكن الوصول إلى الفهم المناسب إلا إذا عرفنا مصطلحات الفن الذى نخوض فيه، ومثال ذلك كلمة «الجنس» التى وردت فى كتاب «البيع» الذى بين أيدينا تُستعمل باستعمالين مختلفين فى كل من المنطق والفقه. فإذا ما أردنا أن نعرض لمعناها فى المنطق نجد أنها «كلى مقول على كثيرين مختلفين فى الحقيقة فى جواب: ما هو؟» مثل «الحيوان»، اللفظ يُطلق على الإنسان وعلى الأسد وعلى الزرافة فى حين أن كلمة «نوع» تطلق فى المنطق لتعنى «كليًا مقولاً على كثيرين متفقين فى الحقيقة فى جواب: ما هو؟»، فكلمة إنسان تشير إلى معنى النوع عند المناطقة. أما الفقهاء فقد أطلقوا لفظ «الجنس» فى كلامهم فى مقابل «النوع» عند المناطقة، فالجنس ـ عند الفقهاء ـ ما كان متحد الإفراد وإن اختلفت درجاته، فالقمح ـ مثلاً ـ جنس وإن اختلفت أحجامه وأنواعه، بينما هو نوع عند المناطقة.

وعلى هذا، لو أن طالبَ علمٍ قرأ النص الفقهى الذى بين أيدينا وحمل كلمة الجنس على ما تعلمه فى المنطق، لكان ذلك حائلاً دون الفهم الصحيح، ولأصبحت العبارة التى أمامه غامضة وغريبة، لاسيما وهو يقرأ أن بيع الشىء بجنسه لا يجوز إلا بشرطين: التماثل والحلول. التماثل بمعنى أننى إذا أردت أن أبيع «القمح» بالقمح فلابد أن يكون بيع مكيال بمكيال مكافئ ومتساو. والحلول يعنى الآن أو حالاً أو فى الوقت نفسه. وذلك مأخوذ من قوله ﷺ: **(الذَّهَبُ بالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلاً بِمِثْلٍ** «وهذا هو التماثل» **يَدًا بِيَد** «وهذا هو الحلول» **فَمَنْ زَادَ أَوِ اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرْبَى الآخِذُ وَالْمُعْطى فِيهِ سَوَاء)**[(١)].

وهذه معاملة وهمية قالها الرسول ﷺ سدًّا للذريعة، حيث أراد الرسول ﷺ

(١) سبق تخريجه ص ١٣١.

ألا ترتفع الأسعار فى الأسواق، فحرَّم التفاضل والنسيئة فى الضروريات، وفى وسيط التبادل؛ حتى يحفظ على الناس أسعار أقواتهم؛ ولا يضار الفقير. وكأنه قال: من أراد أن يفعل ذلك، فليفعل بتلك الصورة التى لا يفعلها عاقل؛ أى كأنه كان يقول: لا تفعلوا هذا بالمرة؛ سواء التفاضل أو التأجيل.

وعليه، فإننا لو قرأنا أحكام هذه الصور أى ربا الفضل وربا النسيئة، وقد استقر فى أذهاننا أن الجنس هو ما تحته أنواع مختلفة، لوقع فى ظننا أنه لا يجوز بيع القمح بالشعير متفاضلاً، وهذا خطأ حيث يجوز بيع القمح بالشعير متفاضلاً. وفى نفس الحديث يقول الرسول ﷺ: «**فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدًا بيد**»(1). أى إنه لو بيع قمح بقمح فإنه يُشترط شرطان: التماثل والحلول، أما إن كان البيع هو بيع قمح بشعير فيُشترط فقط الحلول؛ بمعنى أن يقدم شخص كيلوجرامًا من القمح مقابل اثنين من الشعير، فى نفس الوقت.

وهكذا لو قرأنا الفقه دون وعى بمصطلح الفقهاء، فإننا ربما لا نفهم شيئاً مطلقاً، أو لعلنا نفهم فهماً غير سليم، بل قد يؤدى ذلك إلى قراءة معاكسة لمراد الكاتبين.

قضية أخرى تتعلق بالمصطلحات، ألا وهى المصطلحات التى وضعها أهل فن معين. فالشافعية مثلاً صاغوا كلامهم بصياغات معينة، وذلك أنهم لما قلدوا الإمام الشافعى الذى كان عمدة المذهب فإنهم أطلقوا على كلامه مصطلح «القول»، فلو قال الفقيه الشافعى: «فى المسألة قولان»، فإن ذلك يعنى أن الشافعى نفسه قد أصدر فى المسألة فتويين مختلفتين.

إلا أن المذهب الشافعى وغيره من المذاهب لم يقف عند الأئمة، بل خُدِم بعدهم خدمة عظيمة هى التى أبقت تلك المذاهب إلى الآن، فقام مجموعة من العلماء لخدمة كل مذهب، وصارت لأصحاب وتابعى كل إمام أقوال فى مذهبه واصطلاحات على كلامهم، تختلف عما خُصَّ به الأئمة أنفسهم. وعلى ذلك

(1) الحديث: عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ: الذهب بالذهب. والفضة بالفضة. والبر بالبر. والشعير بالشعير. والتمر بالتمر. والملح بالملح. مثلاً بمثل. سواء بسواء. يدًا بيد. فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدًا بيد. ٣٨٨٧ كتاب المساقاة، باب ١٥، مسلم.

فأصحاب الشافعى لما كتبوا، فإن ذلك الذى صدر منهم يسمى بـ «الوَجه»، فَقد يكون فى مسألة معينة هناك رأيان لإمامين من أئمة المذهب الشافعى فيما بعد الشافعى، وهنا يطلق عليهم «وجهان».

وفى حال إذا ما وجد فى المسألة رأيان فى المذهب، فإن التساؤلات تثور حول العلاقة بينهما، وهنا يقوم احتمالان: الأول: أن يكون هناك خلاف قوى بينهما وحُجة كل رأى منهما قوية، إلا أن رأيًا فيهما أقوى وأحجُّ من حجة الآخر، أو يكون هناك رأيان فى المسألة على نفس درجة القوة فى الحجة. وهنا يظهر فى المشهد أربع حالات: الأولى رأيان منسوبان للإمام أحدهما قوى والآخر أقوى منه، أو أحدهما قوى والآخر ضعيف، ورأيان منسوبان لمن بعد الإمام أو وجهان للمسألة بينهما قوة، ووجهان أحدهما قوى والآخر ضعيف. هنا يبرز دور المصطلح، حيث أطلقوا على كل حالة مصطلحاً معينًا صار فى كتبهم أساسيًّا.

الحالة الأولى: إن قوى الخلاف بين الأقوال يطلقون عليها «الأظهر»؛ بمعنى أن هناك رأيين للإمام: أحدهما قوى والآخر أقوى منه، فيقولون على هذا الأقوى «الأظهر»، أما الآخر فيُطلق عليه «مقابل الأظهر». ***أما الحالة الثانية:*** التى يضعف فيها الخلاف؛ بمعنى أن هناك رأيين منسوبين للإمام: أحدهما قوى والآخر ضعيف، فيطلقون على القوى منهما «المشهور»، ومقابل المشهور هو الضعيف.

وفى حال وجود وجهين بينهما قوة ***(الحالة الثالثة)*** فيطلقون على الوجه الأقوى «الأصح». وفى حال وجود وجهين أحدهما قوى والآخر ضعيف فيطلقون على الوجه القوى مصطلح «صحيح».

أى إننا أمام أربع مصطلحات تجرى فى كلامهم لتصف حالات معينة، وغيرها كثير. والإمام النووى فى «المنهاج» فى بدايته علَّم الناس هذه الطريقة، وقال إنه سيقول كذا، حين كذا، ويقول كذا، حين كذا، وبيَّن مصطلحات كثيرة.

وهناك امتداد *لقضية الاصطلاح، هذا الامتداد يختص* - ليس

بالألفاظ - بل بالأشخاص والكتب. فمثلاً إذا ما ذكر أحد المفسرين لقب «القاضى» فإنه يشير إلى الإمام البيضاوى؛ حيث دَرَجَ المفسرون على إطلاق هذا اللقب عليه، ولكن إذا ما وجدت نفس اللقب فى مؤلفات علم الكلام، فإن هذا يشير إلى الإمام أبى بكر الباقلانى، أما إذا ما ذكره فقهاء الشافعية، فهم يشيرون به إلى القاضى حسين عند الشافعية، بينما يُطلق على أبى يعلى الفراء عند الحنابلة. وكذلك الحال بالنسبة للقب «الإمام» إذا ما ذُكر فى كتب الفقه الشافعى فهو يشير إلى الإمام الجوينى، فى حين يشير الأصوليون به إلى الإمام الرازى. ولو ذُكر «الشيخان» فى علم الحديث فهم يعنون بهما البخارى ومسلمًا، ولكن فى فقه الشافعية تشير إلى الرافعى والنووى.

ولا يكمل العلم إلا بإدراك هذه الأشياء لتوثيق المصدر ولفهم الحُجة وليتسق الكلام. فمثلاً لو قرأت كتابًا فى فقه الشافعية وأردت أن توثق كلامًا منسوبًا إلى القاضى، فإنك لابد أن تعلم من هو المقصود بهذا اللقب؛ حتى لا يختلط عليك الأمر: هل تذهب إلى القاضى البيضاوى أم القاضى حسين أم القاضى الفراء..؟ وكذلك الإمام، هل هو الجوينى أم الرازى؟

وكما ينبغى استيعاب المصطلحات فى الأشخاص ينبغى استيعابها فى الكتب أيضًا. فكلمة «النهاية» إذا ما أُطلقت عند الشافعية فهى تعنى كتاب «نهاية المطلب فى معرفة المذهب» للإمام الجوينى، ولو قالوا: «المحرر» فهو للرافعى، حتى لو وُجدت كتب أخرى فى نفس الفقه اسمها المحرر أو النهاية فالمقصود عند الإطلاق لا يتغير. ولو قالوا «المجموع» فهو للإمام النووى.

أمر آخر متعلق *بالاصطلاح ونراه فى كتب المتأخرين ومذاهبهم، وهو ما شاع بينهم مما يسمى بـ «النحت الخطّىّ»*. وكلمة «نحت» أصلاً تُستعمل فى اللغة لتشير إلى استخلاص كلمة واحدة من عدة كلمات، فعندما نقول «بسم الله الرحمن الرحيم» نستنبط منها كلمة «البسملة»، أو عندما نقول: «أدام الله عزك» فنستنبط منها كلمة «الدمعزة» أو نستنبط من «لا حول ولا قوة إلا بالله» الحوقلة، وهكذا. ويقولون: إن النحت سَماعى؛ بمعنى أنه لا يجوز لنا أن ننشئ نحتًا، ولكن جرت عادة بعض الناس على إنشاء النحوت،

فيقولون لخريج دار العلوم «درعميًّا» وهكذا. وحتى فى اللغة العامية يقول المصريون كلمة: «معلهش»، وهذه الكلمة أُخذت من عبارة: «ما عليه شىء»، وهى تعنى: «لا تثريب عليكم».

لم يقف الكُتَّاب عند كون النحت سماعيًّا أو حتى قياسيًّا أو أن يُحد من مساحته فى اللغة، بل جعلوه فى الخط، من كثرة كتابته فى الكتب واستحسان الناس له، فشاع فى الأدبيات، وأصبحوا يكتبون حينئذٍ «ح»، ويكتبون والظاهر كذا «الظ»، والمصنف تُكتب «المص». فلو أنك اطلعت على مخطوطة قديمة ووجدت «وح» فاعلم أن المؤلف يعنى بذلك: وحينئذ. وكان الطلاب إذا ما وجدوا أنفسهم أمام هذه النحوت، كانوا يقرؤونها على ما هى عليه حتى لا ينسوا معناها، فراحت تشيع بين الناس. كما أن هناك بعض النحوت قد ضاعت، فخافوا على الباقى أن يضيع، والبعض جَهِل معناها فبدأت تختلط.

ومنها الحاء التى تذكر فى سند الحديث بمعنى كلمة «حدثنى»، فتقول بدلاً من «حدثنى فلان عن فلان عن فلان»، نقول: «حدثنى فلان عن فلان ح فلان عن فلان». ويفصل ذلك ابن الصلاح فى مقدمته قائلاً: إن العلماء لما استحسنوا ذلك النحت الخطى صار عندهم كالمصطلح فى أسماء الناس وفى أسماء الكتب، فيقولون للبخارى «خ» ولمسلم «م» ولابن ماجة «ة» وللبيهقى «بهق». وعند السيوطى فى الجامع الصغير للإشارة إلى الحديث الحسن «ح»، وإلى الحديث الصحيح «ص» وإلى الضعيف «ض».

ثم استعملوها أيضًا فى أسماء الأشخاص. فصاحب جامع الفصولين عند الحنفية أنشأ صفحات كبار حتى يفك هذه الرموز الخاصة بالأشخاص والكتب. وعند الشافعية كثير من المطبوعات والمخطوطات نجد فيها هذا تماماً، فيقولون: قال «سم» للإشارة إلى ابن القاسم العبادى، ويقولون: «قال حج» للإشارة إلى ابن حجر، ويقولون: «مر» لمحمد الرملى، ويقولون: «رم» للشهاب الرملى.

وهكذا ينبغى إدراك هذه الرموز وأن نقرأها على ما هى عليه وفق المقصود منها، وإلا وصلنا إلى أفكار منحرفة. فمثلاً لا يفهم أحد القراء كلمة: «قال:

سم»، فيبدأ فى الربط بين ما جاء من مقول (أى الكلام الوارد بعد «قال:») وبين السُّمّ الذى يقتل الناس، وبالتالى تحدث الفجوة بين القارئ وبين الكتاب أو الكاتب، الأمر الذى يُبرز مدى أهمية قضية الاصطلاح.

القضية المهمة التالية فى قضية المصطلح هى ما يتعلق بالتعريف، فالتعريفات الفقهية أحكام شرعية، وقد لعبت دورًا حاسمًا فى الفقه الإسلامى. لقد اهتم المسلمون أيَّما اهتمام بالتعريف، ومن هنا اهتموا اهتمامًا بالغًا بعلم المنطق وسموه «خديم العلوم»؛ حيث رأوا فيه العلم الخادم لكل العلوم الشرعية لما له من دور فى مسألة التعريفات؛ ذلك لأن الأخيرة تمثل فى ذهن المسلم، وفى ذهن الفقيه، وفى ذهن المجتهد، مجموعة من الأحكام الشرعية. فمتى ذُكر التعريف لدى العالم فقد أمكنه أن يحدد الحلال من الحرام. ولجلال مقام تقرير الحلال والحرام ـ بوصفه توقيعًا عن رب العالمين كما سماه ابن القيم ـ علا مقام هذه المسألة.

فكون الإنسان يتكلم عن الله سبحانه وتعالى يرتب ضرورة الاهتمام والحذر من قِبَل العالِم، فمن أجل ذلك فلابد أن تكون هذه التعريفات من الدقة والضبط على غاية المستطاع من الوسع البشرى، و يجب ألا تصدر منا إلا كما تصدر الأحكام الشرعية.. فتعريف الربا وتعريف البيع وتعريف الجهاد وتعريف الفرض.. إلى آخر ذلك من التعريفات الأصولية والفقهية إنما هى أحكام شرعية.

كما درج السابقون قديماً على كتابة أصل الكتابة فى الهامش، وكتابة ما يسمى بالحاشية داخل الجدول؛ وعلى ذلك فالذى فى الخارج هو الكتاب مع شرحه، والذى فى الداخل حاشيته، كحاشية الشيخ القليوبى، وحاشية الشيخ عميرة. فلو قرأنا الكلام الذى فى الخارج فى النص الذى بين أيدينا نجد: **«كتاب البيع: هو كقوله بعتك هذا بكذا فيقول اشتريته به فيتحقق البيع بالعاقدِ والمعقودِ عليه ـ ولهما شروط تأتى ـ والصيغةِ»**(*).

(*) انظر كيف فصل المؤلف بين الشرطين الأولين والشرط الثالث بجملة جاء بعدها الشرط الثالث (الصيغةِ) مجرورًا للعطف على الشرطين السابقين. هذا الجر هو الذى أوضح العبارة، فلو قلنا: إن الصيغة مرفوعة بالضمة لضاع المعنى. (المحرر)

مع بدايات القرن العشرين حاول العلماء استخدام علامات الترقيم، وألَّف فيها أحمد باشا زكى ـ الذى كان يلقب بشيخ العروبة ـ وذلك لأن علامات الترقيم فائدتها كبيرة فى توضيح المعنى المراد من ترتيب الجمل، الأمر الذى يفيد عندما نقرأ أو نعيد طباعة هذه الكتب؛ مما يزيل اللبس.

ونكمل النص: «**التى بها يعقد**»، نجد أنه بدأ بالشروط كغيره من العلماء؛ لأنها أهم؛ وللخلاف فيها. وقد عبَّر عنها بـ «الشرط» خلاف تعبيره فى شرح المهذب للغزالى، فى شرح المهذب ـ وهو كتاب المجموع للنووى ـ حيث عبَّر فيه هناك عن هذه الثلاثة بكلمة «أركان». وقد قلنا ـ من قبل ـ إن «الأركان» و «الشروط» متحدتان فى أنهما جزء من الشىء، ولكن الأركان داخله والشروط خارجه.

ويبدأ المؤلف فى شرح النص: «**هو كقوله**» بمعنى قوله هو ـ أى البيع بالمعنى الشرعى ـ وكأنه يقول: البيع بالمعنى الشرعى هو مثل قوله: بعتُك هذا بكذا. وعرَّفه بالمثال بقوله: «كـ»، فالتعريف هنا يتم بالمثال. وقال: «**وعرَّفه بالمثال دون الحد**». الحد هنا هو الحد المنطقى. ويُكمل: «**لأنه أظهر**»؛ لأن المثال أظهر من الحد.

ويُكمل: «**والإشارة كالقول**». هذا معنى جديد، ويشير إلى بيع من لا يقدر على الكلام كالأخرس، فهو يبيع ويشترى حتى يقضى متطلبات حياته. والإشارة لدى الأخرس تقوم مقام الكلام؛ وبالتالى تأخذ أحكامه، فإذا كان عقد البيع مترتبًا على الكلام فإنه أيضًا يمكن أن يتم بالإشارة من الأخرس. ويقول: «**والإشارة كالقول، وغير لفظ البيع مثله**» ـ هذا يعنى أن كل الألفاظ من غير ألفاظ البيع والتى تفيد إتمام عملية البيع تأخذ فى الحكم حكم لفظ البيع. ونلاحظ أننا لو قرأنا العبارة قراءة خاطئة لانسد علينا باب الفهم.

قوله: «**بعتك فيه الإسناد إلى جملة المخاطب، فلا يكفى الإسناد إلى جزئه كرأسه**»؛ بمعنى أنه عندما تريد أن تخاطب الشخص فى البيع والشراء فلا

تخاطبه بمفردات تمثل أجزاء من الإنسان للدلالة عليه كقولك: بعتُ ليدك أو بعتُ لذراعك أو بعتُ لرأسك. ويكمل: «**فيه الإسناد إلى جملة المخاطب فلا يكفى الإسناد إلى جزئه كرأسه وإن أُريد به الجملة**» ـ أى جملة الإنسان أو الإنسان كله. وهذا يعنى أن هذه الصياغة لا يجوز بها إتمام العقد حتى لا يقوم النزاع بين الناس، ويقع القاضى فى حيرة من أمره عند الفصل فيها. ويُكمل: «**ومال شيخنا الرملى إلى الصحة فى النفس والعين**». وآية ذلك أن النفس والعين من المؤكدات على الذات فى اللغة، فنقول: جاء الرجل نفسُه أو جاء الرجل عينُه، فالعين هنا يُقصد بها الجوهر، وهذا كلام الرملى.

ويكمل المؤلف: «**وشيخنا الزيادى**»، «ويرمز هنا للزيادى بـ «زى» فى النص»، «**.. إلى الصحة ولو فى نحو اليد مع إرادة الجملة، فراجعه**». «راجعْهُ»: هنا مصطلح يشير لعدم موافقة المؤلف للزيادى.

«**ولا يكفى قصْدُ خطابِ غيرِ العاقد ولا الإشارة لغيره**» ـ يعنى لا يكفى فى إيقاع العقد خطاب شخص غير العاقد، ولا الإشارة لغيره أيضًا؛ كأن يجلس البائع ويوجه الكلام لشخصٍ ما وهو يقصد شخصًا آخر. هو هنا يريد أن يُحدِث حادثةً يمكن أن يشهد الشهود عليها حفظًا لأموال الناس ووقفًا للتنازع والخصام بين خلق الله سبحانه وتعالى، فكل الأحكام مترتبة من ذهن الفقيه، وهو يسعى إلى ضبطها حفظًا لحقوق الله سبحانه وتعالى وحقوق الخلق.

ويُكمل: «**ولا يكفى قصد خطاب غير العاقل ولا الإشارة لغيره ولا قصد غيره بالاسم الظاهر**». ويشير هذا إلى مثل أن يقصد غير العاقد باسم آخر ولا الإسناد إلى غير المخاطب، كـ «بعتُ موكلك» أو «باعك الله». هذا التدقيق أراد به العلماء تجنيب العقود التلاعب الذى قد يلجأ إليه البعض، فلا بد أن يكتنف حادثة إنشاء العقد نوع من أنواع التحديد الذى يفض كل منازعة أو إيهام؛ حيث إنه عقد لا يستقل به المالك بخلاف عقود أخرى نحو العتق.

وهنا نصل لنهاية رحلة لقينا منها نصبًا، رحلة ارتدنا فيها العقل المسلم القديم، وشاهدنا فيها لقطات من اجتهاد هذا العقل وسعيه الدؤوب لخدمة الكتاب والسُّنة والديانة، وتفوقه المستمر على ذاته، ومواصلة اللاحق فيه لجهود السابق بالتقدير والتبجيل من جهة، وبالنقد والمراجعة والتصحيح والإكمال والخصم من جهة أخرى، والإقدام المستمرّ على مواجهة الآخر في فكره ومبادئه، بالحكمة والمحاورة التي حازت كل أركان وشروط ما نسميه بـ «العلم» و«الدراسة العلمية» و«المنهجية العلمية».

نقوم بذلك لعل أن يقيض الله سبحانه وتعالى لهذا التراث من يقدره حق قدره، ومن يرصد له جهده وفكره؛ لتقوم للإسلام قائمته، وليعود للحضارة الإسلامية ـ بعلومها وسلوكياتها ـ رونقها وبهاؤها.

هذا، والله سبحانه وتعالى أعلى وأعلم

أحدث إصدارات

الأستاذ الدكتور

على جمعه محمد

- **الدين والحياة .**
  «الفتاوى العصرية اليومية».
- **الطريق إلى التراث الإسلامى .**
  «مقدمات معرفية ومداخل منهجية».



الطريق إلى التراث الإسلامي

هذا الكتاب

يعد مفتاحًا لفهم التراث الإسلامى؛ حتى يقوم القارئ بعملية تجريد للمناهج التى توصل إليها السلف، والنسج على مناولها، وتنميتها وتطويرها؛ حتى تتلاءم مع عصرنا، وتُدَرِّب القارئ ألا يقف من التراث هذه المواقف الهشة المرفوضة (موقف القبول المطلق حتى لمسائله الزمنية، وموقف الرفض المطلق حتى لمناهجه الرصينة، وموقف الانتقاء العشوائى من غير رؤية، بل بمحض التَّشَهِّى والهوى). ويفتح لنا طريقًا للفهم الصحيح، والترجيح الصحيح والاختيار المناسب.

صدر عن حجة فى بابه، وعالم فى فنه ومختص فى مجاله، ألا وهو الأستاذ الدكتور: على جمعة .. أستاذ أصول الفقه بجامعة الأزهر العريقة، ومفتى الديار المصرية.

الناشر

6221133322751

نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع
أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة ١٩٣٨